EL HIJO DE DIOS

EL ORIGEN DE LA CRISTOLOGIA Y LA HISTORIA DE LA RELIGION JUDEO-HELENISTICA

Martin Hengel

SÍGUEME

Biblioteca de Estudios Biblicos

Este libro pretende ser una contribución crítica a la discusión actual en materia de cristología neotestamentaria, que hoy se nos presenta de modo especial como reñido campo de controversias. La investigación histórica e histórico-religiosa y el planteamiento de cuestiones teológicas —incluso podrían denominarse dogmáticas— no están necesariamente en contraposición irreconciliable. El historiador no hace justicia a la esencia de la cristología neotestamentaria cuando no capta su intencionalidad teológica ni su rigor intrínseco. Y a la inversa: un modo dogmático de considerar las cosas, que no tenga seriamente en cuenta el camino histórico seguido por la cristología durante los primeros decenios del cristianismo primitivo, corre el peligro de caer en especulaciones abstractas.

En una época como la nuestra, en que el positivismo histórico y el interés hermenéutico discurren dentro de la investigación neotestamentaria por caminos muy separados, todo depende de que volvamos a vincular la búsqueda histórico-religiosa y las cuestiones teológicas conforme a la verdad.

EL HIJO DE DIOS

BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BIBLICOS

21

EL HIJO DE DIOS

El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística

MARTIN HENGEL

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1978

A Eberhard Jüngel
con motivo de haber
alcanzado la edad
de los sabios

Título original: Der Sohn Gottes
Tradujo José María Bernáldez
Cubierta y maquetación: I. G. Visedo
© J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1975
© Ediciones Sígueme, 1977
Apartado 332 - Salamanca (España)
ISBN: 84-301-0707-X
Depósito legal: S. 475-1977
Printed in Spain
Industrias Gráficas Visedo. Hortaleza, 1. Salamanca, 1978

CONTENIDO

Presentación ... 9

1. El problema .. 11

2. La crítica . 15

3. El testimonio de Pablo ... 21

4. La tesis de la escuela histórico-religiosa ... 33

5. El significado de la terminología, y la historia de las religiones .. 37
   1. Antiguo testamento . 38
   2. Paralelos griegos y del helenismo . 40
      a) Misterios, hijos de dioses que mueren y resucitan, y el culto al soberano . 42
      b) Hombres divinos ... 49
      c) El mito gnóstico del redentor ... 52
      d) El envío de un redentor al mundo y otras concepciones emparentadas ... 55
   3. El hijo de Dios en el judaísmo antiguo ... 62
      a) Sabios, carismáticos y el Mesías divino . 63
      b) La mística judía: Metatron ... 68
      c) La oración de José ... 70
      d) La sabiduría preexistente . 71
      e) Filón de Alejandría ... 74

6. A propósito del problema de los orígenes de la cristología primitiva ... 81
   1. La antigua profesión de fe: Rom 1, 3 s. .. 84
   2. El trasfondo histórico de Rom 1, 3 s. ... 86
   3. Preexistencia, mediación en la creación y envío al mundo ... 93
   4. Kyrios e Hijo de Dios . 106

7. El Hijo en la carta a los hebreos: El Crucificado y Ensalzado . 115

8. Consecuencias teológicas ... 121

Indice de citas bíblicas .. 129

PRESENTACION

La base del presente estudio constituyó mi lección inaugural en Tübingen, pronunciada el 16 de mayo de 1973. A pesar de las ampliaciones esenciales que ha experimentado, conservo intencionadamente su estructura y la concatenación de las ideas.

Todo este trabajo pretende ser una contribución crítica a la actual discusión en materia de cristología neotestamentaria, ciencia que hoy se nos presenta de modo especial como reñido campo de controversias. Me interesa probar que la investigación histórica e histórico-religiosa, y el planteamiento de cuestiones teológicas —incluso podríamos denominarlas dogmáticas—, no están necesariamente en contraposición irreconciliable. Más aún, el historiador no hace justicia a la esencia de la cristología neotestamentaria cuando no capta su intencionalidad teológica ni su rigor intrínseco. Y a la inversa: una manera dogmática de considerar las cosas que no tenga seriamente

en cuenta el camino histórico seguido por la cristología durante los primeros decenios del cristianismo primitivo, corre el peligro de caer en especulaciones abstractas.

En una época como la nuestra, en que el positivismo histórico y el interés hermenéutico discurren dentro de la investigación neotestamentaria por caminos muy separados, todo depende de que volvamos a vincular la búsqueda histórico-religiosa y las cuestiones teológicas, conforme a la verdad.

Agradezco a la señorita Cordelia Kopsch el haber mecanografiado el manuscrito, al doctor Andreas Nissen el haberlo revisado, y al señor Helmut Kienle la cuidadosa lectura de las correcciones.

1

EL PROBLEMA

Durante la fiesta de la pascua del año 30 fue crucificado un judío galileo, al que se acusó de «maquinaciones mesiánicas».

Aproximadamente veinticinco años más tarde, Pablo, un antiguo fariseo, citaba en una carta dirigida a la comunidad de una secta mesiánica fundada por él en Filipos, un himno que se refería precisamente a ese crucificado:

> Quien, siendo de naturaleza divina
> no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios,
> antes se anonadó
> tomando forma de esclavo,
> haciéndose igual a los hombres y en la condición de hombre
> se humilló,
> hecho obediente hasta la muerte
> y muerte de cruz (Flp 2, 6-8).

La discrepancia —creo que sin parangón, incluso en la antigüedad— entre la acerba muerte de un delincuente político judío, y dicha profesión de fe, donde se describe

a ese ajusticiado como figura divina preexistente que se hace hombre y se abaja hasta padecer una muerte propia de esclavos, ilustra el enigma de los orígenes de la cristología paleocristiana. [1]

Pablo fundó la comunidad de Filipos hacia el año 49, y en la carta que dirigió aproximadamente seis o siete años más tarde a esos fieles no les fue presentado otro Cristo que el del sermón fundacional de la comunidad antedicha. Mas ello significa que esa «apología del Crucificado» tuvo que quedar concluida ya en los años 40. Sentimos la tentación de afirmar *que durante aquel lapso de ni siquiera dos decenios ocurrió más, desde el punto de vista cristológico, que durante todos esos siete siglos que hubieron de transcurrir hasta que quedó ultimado el dog-*

1. Cf. M. Dibelius, RGG² 1, 1953 sobre el «Hauptproblem der Christologie»: es la cuestión de «cómo el conocimiento de la figura histórica de Jesús se transformó tan pronto en una fe en el hijo celestial de Dios». Entre la abundante bibliografía existente sobre el himno que figura en Flp, cf. J. Gnilka, *Der Philiperbrief*: HThK X 3 (1968) 111-147; R. P. Martin, *Carmen Christi. Phil. II. 5-11 in recent interpretation...*: SNTS Monograph Series 4 (1967) con bibliografía muy detallada; C. H. Hunzinger, *Zur Struktur der Christus-Hymnen in Phil 2 und 1. Petr 3*, en *Der Ruf Jesu und die Antwort der Gemeinde. Festschrift für J. Jeremias*, 1970, 145-156; K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*: StNT 7 (1972) 144 ss.; Ch. Talbert: JBL 86 (1967) 141 ss.; J. A. Sanders, JBL 88 (1969) 279 ss.; J. T. Sanders, *The new testament christological hymns*: SNTS Monograph Series 15 (1971) 9 ss., 58 ss. Sobre problemas especiales cf. J. G. Gibbs: NovTest 12 (1970) 270 ss.; P. Grelot: Bibl 53 (1972) 495 ss.; 54 (1973) 25 ss., 169 ss., que presupone un origen dentro de un ambiente bilingüe; J. Carmignac: NTS 18 (1971-1972) 131 ss.; C. Spicq: RB 80 (1973) 37 ss. Me reservo estudiar con más detalle la novísima y aventurada interpretación de H. W. Bartsch, *Die konkrete Wahrheit und die Lüge der Spekulation*: Theologie und Wirklichkeit 1 (1974) según la cual se niega la preexistencia de Cristo en el himno de referencia y se refieren los enunciados de la primera parte solamente a Jesús hombre. Por desgracia, aquí no llega a ser concreta la verdad histórica, sino que triunfa más bien la especulación motivada ideológicamente y pletórica de fantasía. En este estudio queda claro lo que puede esperar la exégesis neotestamentaria cuando se deja arrastrar por modas político-teológicas de última hora.

ma de la antigua iglesia. En efecto: podríamos preguntarnos si con la formación de los dogmas en la antigua iglesia, dentro de las formas lingüísticas y de pensamiento griegas que necesariamente le venían impuestas, no ocurrió en el fondo más que una prosecución y ultimación consecuentes de lo ya desarrollado en el acontecimiento originario de los primeros siglos. [2]

2. A propósito de la cronología cf. W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, [17]1973, 217 ss., 282 ss.: fundación de la comunidad 48-49; 291: redacción de la carta, entre el año 53 y el 55 en Efeso, o entre el 56 y el 58 en Cesarea. J. Gnilka, *Der Philipperbrief*, 3 s., 24 supone que el año 50 fue «probablemente» el de la fundación de la comunidad; la formación de la parte A de la carta tuvo lugar entre el 55 y 56 en Efeso. Aquí no importa una variación de uno a dos años. La nueva publicación de la inscripción de Gallio, realizada por A. Plassart, *Fouilles de Delphes* III/4, 1970, 26 ss., indica en mi opinión una datación temprana; cf. el mismo REG 80 (1967) 372-378 y J. H. Olivier: Hesperia 40 (1971) 239 s. Sobre el conjunto del problema cf. M. Hengel, *Christologie und neutestamentliche Chronologie*, en *Neues Testament und Geschichte*. Festschrift für O. Cullmann zum 70 Geburtstag, 1972, 43-67.

2

LA CRITICA

A decir verdad, la crítica moderna se ha movilizado en torno a este punto. Nada menos que Adolf von Harnack acusó a tal desarrollo «de ser la historia del desplazamiento del Jesús histórico por el preexistente (del Jesús real, por el Jesús pensado) en la dogmática». Pues ese aparente enriquecimiento de Cristo equivalió a un empobrecimiento, ya que realmente suprimió «la plena personalidad humana de Jesús» [1]. En su obra *Wesen des Christentums* ensalza luego a Pablo como fundador «de la cultura cristiano-occidental» [2]; pero al mismo tiempo ve en ello un peligro:

> Pablo, conducido por la dogmática mesiánica y determinado por la impresión de Cristo,... (ha) fundado la especulación referente no sólo a que Dios fue en Cristo, sino a que el propio Cristo tuvo una naturaleza propiamente celestial...

1. *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, 1964, 704 s.
2. *Das Wesen des Christentums*, 41901, 112.

> La *surgencia* de Cristo en sí misma, la irrupción de un ser divino en este mundo tenía necesariamente que alcanzar la categoría de cosa principal, de hecho redentor en sí.

Desde luego esto no ocurrió todavía en Pablo, ya que la cruz y la resurrección figuraban en el centro de su doctrina, y la encarnación podía ser interpretada evidentemente «como modelo para nuestro obrar» (2 Cor 8, 9). Pero la encarnación «no podía permanecer a la larga en segundo plano: era demasiado importante». Sin embargo «al ser llevada a primer término amenazó al propio evangelio, ya que desvía de él la mente y el interés». A la vista de la historia de los dogmas ¿quién podrá negar que eso es lo que realmente sucedió? [3]. Ahora bien, ello supuso un entumecimiento dogmático de la fe: «La fe viva parece haberse cambiado en una profesión de fe fideísta; la entrega a Cristo, en cristología». [4]

Hasta aquí las observaciones críticas de Harnack, que pueden ser consideradas paradigmáticas para el pensamiento cristológico de amplios círculos del protestantismo más reciente. Frente al *progressus* especulativo se promovió un *regressus* al evangelio de Jesús, liso y llano [5],

3. *Ibid.*, 116, cf. 114 s., una alusión a los «peligros» de la cristología paulina, entre los que cuenta a las doctrinas sobre la «redención objetiva». Cf. además K. Barth-E. Thurneysen, *Briefwechsel* II: 1921-1930, 1974, 36: «con lo que yo, con los otros dos (C. Stange y E. Hirsch), vuelvo a incurrir en la sospecha de que mantengo una 'doctrina de la redención física', que es hoy lo peor, poco más o menos, que se nos puede achacar».

4. *Das Wesen des Christentums*, 121.

5. Cf. *Lehrbuch der Dogmengeschichte* y *Das Wesen des Christentums*, 115: «La recta doctrina de y sobre Jesús amenaza con retroceder al término medio y con trastornar la majestad y sencillez del evangelio» (acotación del autor). Harnack no refleja aquí que la cristología paulina es cronológicamente más antigua que los evangelios sinópticos en toda su «sencillez». Quizá tampoco el «evangelio original» fuese tan «sencillo» como cree Harnack. ¿Acaso el anuncio de Jesús del Hijo del hombre que habrá de venir como juez del mundo, no contiene una misionología apocalíptica plenamente «especulativa»? ¿Tendremos ya en la alusión a

el cual está aligerado de especulaciones cristológicas ya que, volviendo a citar a Harnack, «no es el Hijo, sino sólo el Padre quien resuena en el evangelio tal como Jesús lo anunció». [6]

Este tipo de crítica coincide con la actitud de los *sabios judíos*. El Galileo ha sido redescubierto por la moderna investigación judía, y se han hecho esfuerzos por «repatriarlo» al judaísmo. En cambio, la apostasía respecto a la fe de los patriarcas comenzó con Pablo.

Como ejemplo voy a entresacar la imagen paulina que nos ofrece H. J. Schoeps, especialista de Erlangen en filosofía de las religiones: «Pablo fue el primero que convirtió al reflexionar sobre la figura mesiánica (Jesús) un título mayestático en enunciado ontológico, elevándolo a forma de pensamiento mítico» [7]. «Cristo se ha convertido... en magnitud sobrenatural, desplazándose hacia los aledaños de los entes celestiales gnósticos... Este Cristo celestial parece haber absorbido por completo al Jesús histórico... El mito pagano que se trasluce aquí claramente, apunta hacia ámbitos paganos...» [8]; dicho con más exactitud: «hacia el sincretismo religioso de Asia Menor». [9]

esta figura celestial el primer «pecado especulativo» de la teología de la cristiandad primitiva? Encuentro muy comprensible —aunque apologético—, el que en la exégesis más moderna se quiera limpiar parcialmente de sombras apocalípticas la predicación original de Jesús. Resulta así más moderna... pero no más auténtica.

6. *Das Wesen des Christentums*, 91 (acotado por el autor).

7. H. J. Schoeps, *Paulus Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religions-geschichte*, 1959, 154.

8. *Ibid.*, 157.

9. *Ibid.*, 165. A propósito de esto, Schoeps alude a la vieja hipótesis de una influencia de Sandan, divinidad política társica que fue reverenciada como Herakles durante la época del helenismo. Para la crítica, cf. la excelente conferencia de A. D. Nock: Gnomon 33 (1961) 583, nota 10; *Essays on religion and the ancient world* II, 1972, 930. La hipótesis de que Sandan-Herakles haya sido un dios que muere y resucita resulta muy dudosa; cf. también H. Goldman: JAOS 60 (1940) 544 ss., y Hesperia Suppl. 8 (1949) 164 ss. Ya Zwicker en el artículo *Sandan*, PW I

El juicio emitido por Schoeps es consecuente y claro: «En la fe en el υἱὸς θεοῦ vemos... la única, pero decisiva premisa pagana del pensamiento paulino. Todo cuanto depende de ella... es no-judío y conduce a zonas cercanas a las imágenes y concepciones temporales propias del paganismo» [10]. Dado que la cristología y la soteriología paulinas estaban emparentadas con esta «fe no-judía en el Hijo de Dios» y «se convirtieron en dogma de la iglesia cristiana, hicieron saltar para siempre el marco de la fe judaica». Y Schoeps termina aludiendo al juicio emitido por Harnack: «Tenemos aquí esa 'aguda helenización de cristianismo' de la que tanto se habló en su día». [11]

Resultaría apasionante proseguir la crítica de los dogmas cristianos, sobre la base de *este encuentro entre el judaísmo reformado y el protestantismo liberal* [12]. Pero

(1920) 2.267 recalcó «nuestro mínimo conocimiento sobre Sandan», que conduce «a interpretaciones diversas y dudosas». Prescindiendo de esto hemos de contar, basándonos en Hech 22, 3; 26, 4; Flp 3, 5 y Gál 1, 13 s., que Pablo vivió desde muy temprana edad en Jerusalén y se educó allí. Cf. W. C. van Unnik, *Sparsa Collecta* I, 1973, 259-327.

10. H. J. Schoeps, *o. c.*, 163 (puesta de relieve por el autor).

11. *Ibid.*, 173. Cf. *Aus frühchristlicher Zeit*, 1950, 229: «En mi opinión una fe en un υἱὸς θεοῦ que fuese ajena a la primitiva comunidad judeocristiana resulta imposible de demostrar mediante ninguna clase de especulaciones análogas como concebible para judíos». Se trata de una tesis equivocada, como ya demostraremos. H. J. Schoeps parte aquí de un concepto normativo de «judaísmo», que sólo en tiempos postcristianos se desarrolló en continua polémica con el cristianismo y el fariseísmo. Cf. G. Lindeskog, *Die Jesusfrage im neuzeitlichen Judentum*, 1938, 15. El fenómeno de la *mística judía* no se ha tenido aquí en cuenta para nada; más bien resulta desplazado, tal y como ocurre en muchos historiadores judíos. El artículo de A. Marmorstein, citado por Schoeps, *The unity of God in rabbinic literature*, en *Studies in jewish theology*, 1950, 101 ss., cf. 93 ss., vuelve a reflejar precisamente esta controversia judeocristiana tardía.

12. La controversia con Pablo es paralela a la «recuperación de Jesús para el judaísmo»; cf. sobre esto Klausner, *Jesus von Nazareth*, ^{3}1952, y *Von Jesus zu Paulus*, 1950; o bien los estudios, más modernos, de Shalom Ben-Jorin, *Bruder Jesus*, ^{3}1970 y *Paulus*, 1970. Cf. también L. Baeck,

un teólogo, historiador y exegeta, que sea responsable, no puede contentarse ya con la repetida frase de D. F. Strauss: «La verdadera crítica de los dogmas es su historia». El teólogo responsable habrá de esforzarse más bien en no analizar únicamente bajo la perspectiva de su origen histórico los conceptos e imágenes creados por la fe cristiana primitiva, y además tendrá que interpretarlos y entenderlos teológicamente [13], tarea que siempre incluirá un examen crítico de las críticas —valga la redundancia— producidas hasta el presente.

Romantische Religion (1922), en *Aus drei Jahrtausenden*, 1958, 47 ss.; y de corte más positivo, *The faith of Paul*: JJSt 3 (1952) 93-110 y M. Buber, *Zwei Glaubensweisen*, 1950, 79 ss. Además R. Mayer, *Christentum und Judentum in der Schau Leo Baecks*: Studia Delitzschiana 6 (1961) 58-64. El sencillo librito de Ben-Jorin muestra un conocimiento profundísimo de Pablo, a la vez que mantiene absolutamente incólume el punto de vista judío, al contrario que los trabajos producidos desde Klausner a Schoeps. Pero ante todo reconoce las raíces judías del pensamiento paulino: «En términos muy generales podemos decir, que Pablo tomó consciente o inconscientemente del judaísmo los sillares con los que construyó su edificio teológico. Apenas existe en toda esta recia estructura algo que no sea judío. En ocasiones tenemos la sensación de que aquí o allá figuran elementos distintos, extraños, nuevos; pero un estudio más detallado nos muestra el trasfondo judío del mundo ideológico paulino, aun en aquellos pasajes donde Pablo se pone en una contraposición aparentemente áspera respecto al judaísmo» (p. 181).

13. K. Barth-E. Thurneysen, *o. c.*, 253 s. afirman acerca de la doctrina paleoeclesial sobre la Trinidad: «Vosotros hombres, amados, gentío inmenso... No penséis que todo esto son trastos viejos: todo, absolutamente todo, parece tener su buen sentido, si lo consideramos luminosamente...».

3

EL TESTIMONIO DE PABLO

Comencemos con los más antiguos de los testimonios del cristianismo primitivo *que han llegado hasta nosotros.* Me refiero a las epístolas auténticas de Pablo.

Los resultados que arroja la pura estadística parecen contradecir la opinión de Schoeps, según la cual el título «Hijo de Dios» tiene para Pablo una importancia central. Esto es así porque Pablo usa de manera totalmente distinta los dos títulos —«Señor» e «Hijo de Dios»— que designan de modo especial a Jesús como figura ensalzada y celestial. Mientras que *kyrios* es empleado 184 veces, sólo usa 15 el de *hyos theou.* También resulta llamativa la distribución de ambos conceptos. En aquellas cartas donde se mantiene con máxima acritud la polémica contra la tradición judía, es decir, en la carta a los Romanos y en la carta a los Gálatas, lo más frecuente es encontrar «Hijo de Dios». Tal título aparece siete y ocho veces, respectivamente. Mientras que en las dos cartas dirigidas a la comunidad de Corinto —amenazada por aquel entonces de «aguda helenización»— el título «Hijo de

Dios» figura tan sólo tres veces. Se corría allí el peligro, genuinamente griego, de interpretar el nuevo mensaje no ya al modo gnóstico, sino como doctrina salvífica «dionisíaco-esotérica». Tal riesgo estaba relacionado con una interpretación errónea de la enseñanza paulina sobre la libertad.

Kramer, autor del análisis más antiguo que tenemos sobre los títulos mayestáticos en Pablo, llega en virtud de los datos «estadísticos» y del análisis sobre la historia de las formas, a unos resultados totalmente diferentes de los de Schoeps: «Para Pablo el título 'Hijo de Dios' y su noción correspondiente, tienen sólo importancia secundaria»; y Pablo usa, por lo general, ese concepto en fórmulas ya establecidas y acuñadas con anterioridad, que él tomó de una tradición más antigua, y cuyo «significado original había llegado a decolorarse». [1]

Esto quiere decir que el supuesto «pecado» de la «helenización» sufrida por la cristología tuvo que ocurrir ya en la comunidad primitiva, anterior a Pablo...

Antes de ocuparnos del difícil problema tocante a los orígenes histórico-religiosos del título «Hijo de Dios», hemos de examinar las dos tesis propuestas por Kramer. Empecemos por la importancia que reviste en Pablo tal concepto [2]. Podría depender no sólo de la estadística terminológica, sino también del contexto en que el título es empleado dentro del marco de las cartas paulinas.

En la carta a los Romanos llama nuestra atención el que dicho título aparezca pronto, en la introducción, tres veces. Con él parafrasea Pablo el contenido de su evangelio (1, 3. 4. 9). Volveremos a encontrarlo otras tres ve-

1. W. Kramer, *Christos, Kyrios, Gottessohn*: AThANT 44 (1963) 189 y 185.

2. Para lo que viene a continuación cf. E. Schweizer, artículo υἱὸς θεοῦ, en ThW VIII, 1969, 384 ss.; J. Blank, *Paulus und Jesus*: SANT 18 (1968) 249-303; W. Thüsing, *Per Christum in Deum*: NTA (²1969) 144-147.

ces en el punto culminante de la carta —el capítulo 8—, cuyo *skopus* podría resumirse con esta frase: el «Hijo de Dios» nos hace «hijos de Dios» que han de participar en su δόξα celestial (8, 3. 29. 32)[3]. Así se muestra que para Pablo lo que ocupa el primer lugar es la *importancia salvífica* de tal concepto, y no su importancia especulativa. La misma impresión nos produce la carta a los Gálatas. El Hijo de Dios aparece aquí al comienzo de ella, vinculado con aquel giro tan radical que experimentó la vida del apóstol: «Pero cuando plugo al que me segregó (a Dios) desde el seno de mi madre y me llamó por su gracia, revelarme a su Hijo a fin de que yo lo anunciase entre los gentiles...» (Gál 1, 15 s.).

Con ello, Pablo designa a la vez al Hijo de Dios como aquello que constituye propiamente el contenido de su evangelio.[4]

Análogamente encontramos el referido título —de modo parecido a en Rom 8— en el enunciado culminante de esta carta a los Gálatas: «Mas al llegar la plenitud de los tiempos, envió Dios a su Hijo, nacido de mujer y

3. Ante todo Rom 8, 29 s.; Flp 3, 21. Además J. Blank, *o. c.*, 287 ss.; H. R. Balz, *Heilsvertrauen und Welterfahrung*: BEvTh 59 (1971) 109 ss. Para la crítica a Kramer, cf. página 98, nota 18; se le reprocha «haber estrechado en demasía el marco de los enunciados sobre el Hijo, tomados de Pablo». Cf. también W. Thüsing, *o. c.*, 121 ss. y P. Siber, *Mit Christus leben*: AThANT 61 (1971) 152 ss. Pablo tiene aquí unos conceptos con vigoroso cuño tradicional.

4. J. Blank, *o. c.*, 222 ss. «El 'objeto' de la revelación es el Hijo de Dios, el Jesucristo resucitado de entre los muertos» (229); cf. 249 y 255. De modo semejante se expresa H. Schlier, *La carta a los Gálatas*, Salamanca 1975, 69: «La revelación de Dios a Pablo tiene un complemento personal: Dios le descubre a su Hijo. Aquí se piensa en el Señor glorificado». P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium I. Vorgeschichte*: FRLANT 95, 1968, 81 s., define la revelación del Hijo como «el dejarse ver el resucitado como aquel al que Dios entronizó y, por tanto, como Hijo de Dios instaurado, como dominador»; cf. Id.: ZThK 67 (1970) 30. Podría hacerse perceptible aquí una referencia a la antigua profesión de fe en el Hijo de Dios, de Rom 1, 3 s. Sobre la comprensión como dativo del *en emoi*, cf. F. Mussner, *Der Galaterbrief*: HThK IX (1974) 86 s., nota 45.

puesto bajo la ley, para redimir a los que estaban (esclavizados) bajo la ley a fin de que recibiésemos la filiación» (Gál 4, 4 s.).[5]

Una vez más es el *skopus* inequívocamente soteriológico: el «Hijo de Dios» nos libera para que lleguemos a ser «hijos de Dios».

Tal estado de cosas nos viene confirmado por otro texto, totalmente distinto, que figura al comienzo de la segunda carta a los Corintios (1, 18 s.): «Dios me es fiel testigo de que nuestra palabra con vosotros no es sí y no (a la vez). Porque el *Hijo de Dios*, Cristo Jesús, que os hemos predicado... no era sí y no, sino que en él ha acaecido el 'sí' ».

También aquí el Hijo de Dios, constituye el contenido del mensaje del apóstol. El ceremonioso empleo del título «hijo» subraya —como ya hizo notar Bachmann en su comentario— la «solidaridad del Hijo con el Padre». Con su encarnación le es expresado claramente el divino sí, al hombre inmerso en la perdición: «Pues por él, se convirtieron en 'sí' todas las promesas de Dios» (1, 20). Ahora bien, ya que por el Hijo se hizo realidad el sí de Dios para todos los hombres, la comunidad puede, «merced a él», concluir y reforzar con el «sí» del amén las oraciones con que ella reverencia a Dios.

También en la primera carta a los Corintios aparece el Hijo; por lo pronto al comienzo de la misma (1, 9) y luego en su punto culminante (15, 28): al final de todas las cosas, cuando por la parusía de Cristo y la resurrección general, también sea vencida la muerte —poder último—, «entonces el propio *Hijo* se someterá por sí mismo a aquél por quien le fueron sometidas todas las cosas, a fin

5. Cf. E. Schweizer, ThW VIII, 385 s.; J. Blank, *o. c.*, 260-278; W. Thüssing, *o. c.*, 116 ss.; G. Eichholz, *El evangelio de Pablo*, Salamanca 1977, 229 ss.; F. Mussner, *o. c.*, 268: «El destino del Hijo tenía un efecto salvífico determinado» (270), 273. «El Hijo es para nosotros plenamente Hijo». Pablo no introduce «la cristología del Hijo... por razones especulativas; sino con fines soteriológicos».

de que Dios sea todo en todos» [6]. Mediante el concepto de Hijo, Pablo describe como contenido de su predicación misionera no sólo al redentor del mundo preexistente y hecho hombre, sino también al perfeccionador de la creación y de la historia. Otro tanto había hecho ya en su escrito más antiguo (1 Tes 1, 10), pasaje donde se trata de la expectación del Hijo que viene de los cielos «el cual nos salvará del venidero juicio de la ira». [7]

En casi todos los enunciados paulinos referentes al Hijo de Dios, llama poderosamente nuestra atención el que Pablo emplee tal título *cuando habla de la estrecha vinculación de Jesucristo con Dios; lo que implica asimismo hablar sobre su función de «mediador de la salvación»* entre Dios y el hombre. Por ende debemos dar la razón, en contra de la tesis sustentada por Kramer, al viejo maestro de la escuela de la historia de las religiones, W. Bousset, quien hizo notar que desde luego «Hijo de Dios» —así como el verbo «creer»— es mucho más raro en Pablo que en los escritos joaneos, por ejemplo; pero que «por otra parte (lo encontramos) en los puntos culminantes de la exposición (paulina)». Bousset puede incluso remitirse a Lucas: «La única vez que el autor de los Hechos de los apóstoles usa el título ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ es en su resumen de la predicación paulina» (9, 20). [8]

Por mucho que podamos estar de acuerdo tanto con Bousset como con la escuela de la historia de las religiones y también con Harnack y Schoeps cuando subrayan

6. A propósito de la historia exegética de este pasaje tan importante para la cristología de la primitiva iglesia, cf. E. Schendel, *Herrschaft und Unterwerfung Christi. 1 Cor 15, 24-28*, en *Exegese und Theologie der Väter bis zum Ausgang des 4. Jhdts*, 1971.

7. Cf. G. Friedrich: ThZ 21 (1965) 512 ss. y E. Schweizer, ThW VIII, 372 y 384, autores que apoyándose en Ap 2, 18 suponen que aquí el Hijo de Dios aparece en un enunciado sobre el Hijo del hombre. Sólo que nos preguntamos cuándo y dónde se produjo la sustitución.

8. W. Bousset, *Kyrios Christos*, 1965, 151. Para la crítica a la tesis de Kramer, cf. también J. Blank, *o. c.*, 283, s.; cf. 300 ss.

la importancia que el título «hijo» tiene para Pablo, no puede sin embargo convencernos la hipótesis de Bousset según la cual en los escritos paulinos «hemos de habérnoslas con una creación peculiar de Pablo» [9]. El análisis de la historia de las formas y de las tradiciones ha demostrado hace mucho tiempo que tal título lo recibió Pablo de una tradición más antigua. Así lo prueba ya el hecho de que éste lo liga precisamente con el acontecimiento de su vocación, ocurrida quizá entre los años 32 y 34 [10]. Se trata, ante todo, de dos fórmulas que el apóstol pudo haber tomado de la comunidad prepaulina o, para ser más exactos, de una comunidad adyacente a él (probablemente en Siria):

1. *El envío al mundo del Hijo preexistente.* Encontramos aquí el mismo esquema sintáctico que en Rom 8, 3 y Gál 4, 4: el sujeto es Dios; sigue, como predicado, un verbo que expresa envío; y el complemento es el Hijo. Se liga a esto una frase final introducida mediante la partícula ἵνα; dicha frase desarrolla la importancia salvífica del enviar. Más tarde volveremos a encontrar varias veces en la literatura joanea (Jn 3, 17; 1 Jn 4, 9. 10. 14) —independiente de la tradición paulina— este mismo enunciado con igual estructura gramatical. En cambio es típicamente paulina la valoración teológica siguiente: la liberación respecto a los poderes del pecado y de la ley, y la implantación del creyente dentro de una relación filial respecto al propio Dios. [11]

9. W. Bousset, *o. c.*

10. M. Hengel, cf. nota 2, 13, p. 45 y 58 s. También aquí resulta indiferente una diferencia de uno a dos años.

11. W. Kramer, *o. c.*, 105 ss.; E. Schweizer, *Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der 'Sendungsformel' Gal 4, 4 s.; Rom 8, 3 s.; Jn 3, 16 s.; 1 Jn 4, 9*: ZNW 57 (1966) 199-210; cf. *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, 1970, 83-95; Id., ThW VIII, 376 ss., 385 s.; Id., *Jesus Christus im vielfältigen Zeugnis des Neuen Testaments*, 1968, 83 ss. Las objeciones de K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*: StNT 7 (1972) 59, nota 22, contra la existencia de una «fórmula de envío» no pueden convencer. Aun cuando conforme a la

2. *La entrega del Hijo en la muerte.* El apóstol comienza así su brillante confesión final, de Rom 8, 32 s.: «Si Dios está por nosotros ¿quién podrá estar contra nosotros? El que no perdonó a su propio Hijo, antes bien le entregó por todos nosotros ¿cómo no nos ha de dar él todas las cosas?».

Por una parte encontramos aquí resonancias del relato veterotestamentario del sacrificio de Isaac [12]. Junto a eso, volvemos a tener probablemente un esquema firme, cuya cristalización podemos encontrarla también en un versículo conocidísimo del evangelio de Juan (3, 16): «Porque tánto amó Dios al mundo, que le dió su unigénito Hijo...».

En Gál 2, 20 ya no habla Pablo de Dios, sino del Hijo como sujeto de esa entrega: «...mas lo que al presente vivo en carne, lo vivo en la fe en el Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí».

El título de «hijo» incluye así la singularidad del acontecimiento salvador, la magnitud del sacrificio por nosotros. También en este punto tenemos paralelos joaneos, verdad es que sin que figure el título de «hijo»

advertencia de H. von Campenhausen, ZNW 63 (1972) 231, nota 124, hubiéramos de adoptar una actitud reservada respecto al empleo del concepto «fórmula», a fin de que a esa «Hidra ansiosa de fórmulas» no le sigan naciendo «más cabezas que continúan multiplicándose», me parece que el uso se justifica en el caso presente. Cf. también F. Mussner, *Galater*, 271 ss.: «un esquema prepaulino de predicación... que es llenado con materiales diversos» (p. 272).

12. ὃς γε τοῦ ἰδίου υἱοῦ οὐκ ἐφείσατο; cf. Gén 22, 12. 16: καὶ οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ. Cf. además Pseudo Filón 18, 5; 32, 2 ss. Bibliografía en J. Blank, *o. c.*, 294 ss. y E. Käsemann, *An die Römer*: HNT 8a (1973) 237. A propósito de los paralelos judíos y sus relaciones con Rom 8, 32, véase G. Vermes, *Scripture and tradition in judaism*, ²1973, 193-227; Sh. Spiegel, *The last trial. On the legends and lore of the command to Abraham to offer Isaac as a sacrifice: The Akedah*, 1969, 82 ss. Cf. allí en 82, nota 26, la polémica de R. Abin i. N. R. Hilkias Agg. Ber. c. 31 (edición Buber, p. 64).

(10, 11; 15, 13; 1 Jn 3, 16)[13]. Estos enunciados sobre el Hijo de Dios, estereotipados y por tanto anteriores probablemente a Pablo, poseen en el fondo dos centros de gravedad complementarios: 1. El envío al mundo, del hijo preexistente; 2. Su entrega a la muerte en la cruz.

Ambos temas nos salen al encuentro también al comienzo del himno de la carta a los Filipenses, ya citado. En él quedan ligadas la naturaleza divina del Preexistente y la muerte propia de esclavos que padeció el Encarnado —sólo que ahí no aparece el título «Hijo de Dios»—: en el acto final de la exaltación, el Crucificado es aclamado varias veces como *Kyrios*. Una buena muestra de lo cerca que está, en cuanto a contenido, el título *Kyrios* del título «Hijo de Dios».[14]

Pero echemos una ojeada más sobre la carta a los Colosenses, cuya autenticidad se discute. Encontramos en ella enunciados hímnicos cuyo sujeto vuelve a ser el «Hijo bienamado» (1, 13): «El es la imagen de Dios invisible, primogénito de toda creatura; porque en él fueron creadas todas las cosas...» (1, 15).

Ni aun aquí ha de faltar al final la alusión a la muerte de cruz (1, 20). Bien es verdad que no en el sentido de autodespojamiento como en el himno de la carta a los Filipenses, sino en el de obra de la reconciliación omnicomprensiva del mundo[15]. No queremos profundizar

13. A propósito de la fórmula estereotipada de Rom 8, 32 y Gál 2, 20 véase W. Kramer, *o. c.*, 112 ss.; cf. sin embargo la crítica (a mi entender, insuficiente) que hace W. Popkes, *Christus Traditus*: AThANT 49 (1967) 201 ss.; y también E. Schweizer: ThW VIII, 386; J. Blank, *o. c.*, 298 ss.; y F. Mussner, *Galater*, 50 s., 183, nota 77.

14. De aquí que tampoco hayamos de suponer para ambos títulos unas raíces histórico-religiosas fundamentalmente distintas. Más bien proceden del mismo ámbito religioso.

15. Para la bibliografía más reciente, cf. W. Pöhlmann: ZNW 64 (1973) 53, nota 2: Las diversas hipótesis no conducen a establecer una forma originaria con algún viso de certeza. Y esto vale también para el enunciado sobre la expiación (1, 20b), pues no es seguro que podamos presentarlo como añadido. En cualquier caso el himno fue cristiano desde

ahora más en el polimorfo problema suscitado por dicho himno, toda vez que ofrece un cuño potspaulino evidente [16]. Tan sólo nos interesan aquellos rasgos que volvemos a encontrar en el propio Pablo. Por lo pronto cabe citar entre ellos la *mediación de Cristo en la creación.* Pablo alude a ella en un pasaje de corte formulario: «Para nosotros no hay más que un Dios, el Padre, de quien todo procede y para quien somos nosotros, y un sólo Señor, Jesucristo, por quien son todas las cosas y nosotros también» (1 Cor 8, 6).

El Padre es la causa primera y la meta de la creación. Cristo, en cambio, es el mediador [17]. Al mismo tiempo se

el comienzo. Pöhlmann ofrece en la página 56 un equilibrado intento de reconstrucción. A propósito de la reconciliación mundial, cf. E. Schweizer, *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, 1970, 132 ss. A propósito de los paralelos de Ef 2, 14-18 s., cf. P. Stuhlmacher, *Neues Testament und Kirche. Festschrift R. Schnackenburg*, 1974, 337-358.

16. De acuerdo con E. Lohse, *Die Briefe an die Kolosser und an Philemon*, [14]1968, 249 ss., y en contra de W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, 298 ss. La carta a los colosenses y la carta a los efesios son sin embargo mucho más antiguas que las pastorales. No considero descartado que procedan del año 70.

17. P. H. Langkammer: NTS 17 (1970-1971) 193 ss.: «No puede ponerse en duda que aquí se trata de los comienzos de una teología del Hijo de Dios» (1974). Esta fórmula dirigida por Pablo contra la pluralidad de los dioses y señores paganos, hubo de tener precedentes en la teología judaica de la misión, cf. por ejemplo Sib 3, 11, fr. 1, 7 (Geffcken 227), además fr. 3, 3 (230); 3, 629, 718; 2 Mac 7, 37; Dan 3, 45; Jos. Ant. 4, 201 y otros, cf. M. Hengel, *Die Zeloten*, 1961, 101 ss. La fórmula aclamatoria puede que se corresponda con la fórmula ΕΙΣ ΘΕΟΣ de los cultos paganos, aun cuando éstas son casi todas más tardías; cf. E. Peterson, ΕΙΣ ΘΕΟΣ, FRLANT 41, 1926, 227 ss., 253 ss., 276 ss., 304 ss. La vinculación con las ideas sobre la creación indica en cualquier caso un origen judío, cf. Arist. 132. En cambio resulta demasiado fantasiosa la relación con el fragmentario papiro órfico-dionisíaco Gurob procedente del siglo III d. C., que establece K. Wengst en *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*: StNT 7 (1972) 139. Sigue sin ser descifrado el enigma que plantea este papiro y la fórmula εἷς Διόνυσος que aparece en él dentro de un contexto todavía no explicado; cf. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* II, [2]1961, 244 s., y O. Schütz: RhMus 87 (1938) 241 ss., que intenta una reconstrucción harto

muestra la estrecha vinculación existente entre el título «Señor» y el de «Hijo de Dios». De Pablo sólo poseemos este —casi diríamos, casual— enunciado sobre mediación con la creación. Pero eso prueba tan sólo que en el fondo conocemos muy poco de la teología del apóstol en su conjunto. No conocemos más que la cúspide —fascinante desde luego— de todo un iceberg.

Queda todavía pendiente la cuestión de por qué emplearía Pablo *kyrios* con tanta más frecuencia que «Hijo de Dios», aun cuando ambos títulos están yuxtapuestos en cuanto a contenido y son parcialmente intercambiables, pues uno y otro aluden al Resucitado y Ensalzado. Mientras que el título «Hijo de Dios —mucho más escaso— expresaba ante todo la relación peculiarísima del Ensalzado para con Dios Padre, el otro título de *kyrios,* que podía a la vez ser usado como interpelación en las oraciones y en la aclamación, manifestaba principalmente la relación entre el Ensalzado y su comunidad, o bien con el creyente individual. La fórmula Κύριος Ἰησοῦς (Rom 10, 9; 1 Cor 12, 3; Flp 2, 11) constituía la profesión fundamental y llevada a su máxima concisión, de la fe de la comunidad en un Jesús crucificado, resucitado, ensalzado por el Padre y que ha de regresar algún día. *Kyrios* se convirtió así en el título corriente en el culto y en la vida individual de fe; *en cambio la fórmula «Hijo de Dios», más complicada desde el punto de vista lingüístico, quedó reservada como excepción para determinados enunciados teológicos culminantes.*

Cristo es además en Pablo el εἰκών la «imagen de Dios», cuyo fulgor resplandece en la proclamación del

hipotética del papiro destruido. La fórmula εἷς Διόνυσος no es una aclamación precisamente (246, 23). A propósito de Cristo como mediador de la creación, cf. H. F. Weiss, *Untersuchung zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*: TU 97 (1966) 288, 301, 305 ss.; H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum*: TU 82 (1961) 88 ss. (a propósito de Col 1, 15 ss.) y 111 s., 135, 137 y 200.

evangelio (2 Cor 4, 4). En este concepto se liga la idea de revelación con la de mediador para la creación. La εἰκών θεοῦ tiene puntos de contacto con la μορφὴ θεοῦ del himno que figura en la carta a los Filipenses. Incluso podríamos preguntarnos si un concepto no interpretará al otro [18]. También se trata en este apelativo de la significación salvífica de Cristo. En él, como «imagen de Dios» —también podríamos hablar de «semejanza de Dios», siguiendo a E. Jüngel— se hace perceptible para los creyentes aquello que propiamente es la naturaleza de Dios: su amor (1 Jn 4, 8 s.).

La concepción paulina de «Hijo de Dios», que ciertamente no fue un hallazgo de Pablo sino que se apoya en una tradición comunitaria anterior a las cartas paulinas, se revela pues como extremadamente singular. Jesús, aquel judío crucificado en tiempos pretéritos y a cuyo pariente por la carne —Santiago, el ἀδελφὸς του κυριόυ— conoció el propio Pablo personalmente (Gál 1, 19; 2, 9; cf. 1 Cor 9, 5), no sólo es el Mesías resucitado por Dios de entre los muertos, sino mucho más. Es idéntico a un ser celestial, antes de todos los tiempos, mediador entre Dios y sus creaturas, es decir: mediador a la vez de la revelación salvífica del Dios que acompañó a Israel por el desierto como peña de la que mana agua (1 Cor 10, 4). Como nacido hombre, tomó sobre sí la ley judía y murió de la más vergonzosa de las muertes conocidas por la antigüedad: la muerte de cruz.

18. F. W. Eltester, *Eikon im Neuen Testament*: BZNW 23 (1958) 133; R. P. Martin, *An early christian confession: Philippians II. 5-11 in recent interpretation*, 1960; Id., *Carmen Christi, Philippians II. 5-11 in recent interpretation and in the setting of early christian worship*, 1967, 107 ss. Sin embargo no podemos identificar sin más ambos conceptos; cf. J. Rehn, Artículo μορφή, en ThW IV, 760; y últimamente C. Spicq: RB 80 (1973) 37-45, que aporta mucha documentación léxica. Cf. Sib 3, 8: ἄνθρωποι θεόπλαστον ἔχοντες ἐν εἰκόνι μορφήν; CH 1, 12: περικαλλὴς γάρ τὴν τοῦ πατρὸς εἰκόνα ἔχων· ὄντως γὰρ καὶ ὁ θεὸς ἠράσθη τῆς ἰδίας μορφῆς.

4

LA TESIS DE LA ESCUELA HISTORICO-RELIGIOSA

Resulta de todo punto comprensible que se postulase para esta nueva imagen de Cristo un nuevo cristianismo «helenístico» [1], que pudo ser calificado por R. Bultmann de «en el fondo, una religión completamente nueva respecto al primitivo cristianismo palestinense». Citamos aquí a este especialista, en cierto modo, como portavoz de la escuela de la historia de las religiones. Con toda razón, unas especulaciones de este tipo tuvieron que segregarse de la predicación de Jesús, descrita por Bultmann —que se adhiere en este punto a la opinión de Welhausen— como «judaísmo puro» como «puro profetismo» [2], consumándose así el retorno de Jesús al ju-

1. W. Heitmüller: ZNW 13 (1912) 320-337; K. H. Rengstorf (ed.), *Das Paulusbild in der neuren deutschen Forschung*: WF XXIV (1964) 124-143; cf. también la disertación pronunciada en Bonn por H. W. Boers, *The diversity of new testament christological concepts and the confession of faith*, 1962, 114 ss.; además M. Hengel, nota 2, página 13 y 47 ss.

2. *Glauben und Verstehen* I, 1933, 253, 265. A propósito de Jesús cf. también Id., *Jesus*, 1926, 55 s. y *Theologie des Neuen Testaments*,

daísmo. El gran marburgués corrige a la vez la tesis de Harnack sobre una «helenización del cristianismo», acomodándose al sentir de la escuela de la historia de las religiones. Veamos: la causa de esta nueva configuración no sería —como se creyó ya en el siglo XIX por influencia de F. C. Baur— un interés de índole especulativo-filosófico mantenido por cristianos griegos procedentes del paganismo, sino una nueva «piedad cultural» que llevaba el sello de las religiones mistéricas [3]. En su crítica a la profesión de fe cristológica emitida por el Consejo ecuménico de 1950, Bultmann apostilló así esta teoría histórico-religiosa respecto al «Hijo de Dios»:

> Pues esta figura de un hijo de Dios que sufre, muere y vuelve a la vida, es conocida también por las religiones mistéricas, y ante todo la gnosis conoce la figura de un hijo de Dios hecho hombre, del redentor celestial hecho hombre. [4]

Bultmann, sus maestros Bousset y Heitmüller y sus seguidores han venido repitiendo hasta la saciedad esta tesis; bien es verdad que sin compulsarla suficientemente con las fuentes antiguas. ¿Y si tuviesen razón? Entonces se tendría que haber producido realmente y a los pocos años de la muerte de Jesús, una «aguda helenización» o, para ser más exactos, una *paganización sincrética del*

[6]1968, 28, conceptos «Prophet und Rabbi»; además M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*: BZNW 34 (1968) 46 ss. Cf. J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, 1905, 113: «Jesús no era cristiano, sino judío. No predicaba ninguna fe nueva, sino que enseñaba a hacer la voluntad de Dios». Sobre esto cf. también la controversia entre R. Bultmann, SAH 1960, 3, 8 s. y E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen* I, 1960, 206; II, 1964, 48 s.

3. R. Bultmann, *Glauben und Verstehen* I, 253 s.

4. *Ibid.* II, 1952, 251. Cf. en cambio la protesta acre y a la vez objetiva, contra las tesis sustentadas por la escuela de la historia de las religiones, en K. Holl, *Urchristentum und Religionsgeschichte*, en: *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* II, 1928, 1-32, especialmente 18 ss., referentes a Pablo.

cristianismo primitivo bajo la dirección espiritual de judeocristianos como Bernabé; y desde luego en la propia Palestina o en la vecina Siria (quizá en Damasco o en Antioquía). En tal caso quedaría asimismo rotundamente justificada la crítica que el especialista judío en filosofía de las religiones, H. J. Schoeps, hace sobre la cristología de Pablo. Parece evidente que este desarrollo histórico, absolutamente inusitado, estaría en contradicción radical e irreconciliable con la predicación de Jesús. Y entonces habría que decidir, en suma, entre Jesús o Pablo...

Al intentar elucidar nosotros en las páginas que siguen la formación del título «Hijo de Dios» y, con ello, al inquirir partiendo de Pablo cuáles fueron los orígenes de la fe cristiana, pretendemos también examinar si existió realmente en la génesis de la cristología una ruptura, fundamental por varias razones, en el camino que va desde Jesús a Pablo; o si más bien no se hace patente —al menos desde la muerte de Jesús, o bien desde los acontecimientos pascuales— un *ductus* interno en el pensamiento cristológico que demuestre (en contra de la tesis de Herbert Braun) cómo la cristología es *la «constante» consecuente* y no una «variable» arbitraria. [5]

5. H. Braun, *Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt*, ²1967, 272; cf. la protesta de E. Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen* II, 44.

5

EL SIGNIFICADO DE LA TERMINOLOGIA, Y LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES

Intentemos por lo pronto —con la deseable brevedad— captar cuál fue el significado filosófico e histórico-religioso del concepto «Hijo de Dios» en los ámbitos semita y griego. [1]

El significado del término griego *hyios* se restringe casi por completo a la procedencia física; los sentidos traslaticios son tan sólo marginales. Además, su uso venía limitado por el hecho de que era sustituido con mucha frecuencia por la «expresión más comprensiva»: *pais*, o bien *paides*, hijo pequeño, niño. [2]

1. Cf. para todo lo que viene a continuación, W. v. Martitz-G. Fohrer, Artículo υἱός, en ThW VIII, 1969, 335 ss., 340 ss. En cambio nos ayudará muy poco, por desgracia, el estudio de P. Pokorny, *Der Gottessohn*: ThSt 109 (1971) realizado como trabajo previo para un artículo en RAC. Para el antiguo testamento, cf. también J. Kühlewein, en E. Jenni-C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum A. T.* I, 1971, 316-325; W. Schlisske, *Gottessöhne und Gottessohn im A. T.*: BWANT 97 (1973).

2. W. v. Martitz, *o. c.*, 335, 35.

1. *Antiguo testamento*

Las cosas son muy distintas en el caso de *ben* (en arameo: *bar*), término que «con sus aproximadamente 4.850 citas... constituye la designación de parentesco más usada en el antiguo testamento» [3]. Al contrario que *hyios,* designa no sólo —o no primariamente— las descendencias y el parentesco corporal, sino que es un *concepto asociativo* ampliamente desplegado, con el que se podía designar a jóvenes camaradas, a colegiales y a miembros de algún grupo; o también la pertenencia a un pueblo, a una profesión o una peculiaridad colectiva.

Dentro de este sentido lato fue usado, también por el antiguo testamento, de muchas maneras como *expresión de pertenencia a Dios.* Por lo pronto hemos de citar a este propósito a los *miembros de la corte celestial* —a los ángeles—, los cuales son llamados varias veces «hijos de Dios» dentro del antiguo testamento. Aun cuando se pudiera tratar originariamente de dioses depotenciados pertenecientes al panteón cananeo, apenas podemos encontrar ya huellas de tal acepción en los textos veterotestamentarios. Dada su calidad de creaturas de Yahvé, están subordinados por completo a él. [4]

En el libro de Daniel (3, 25), cercano en el tiempo al nuevo testamento, se narra que Nabucodonosor vio junto a los tres confesores judíos que había en el horno ardiente, una cuarta figura «que se asemejaba a un hijo de Dios» [5]. A partir de Hipólito, los padres de la iglesia interpretaron tal pasaje refiriéndolo a Cristo [6]; mientras

3. G. Fohrer, *o. c.*, 340, 16 s.

4. *O. c.*, 347 ss.: Gén 6, 2. 4; Job 1, 6; 38, 7; 2, 1; Sal 29, 1; 89, 7; cf. Sal 82, 6 y Dt 32, 8 s. (LXX y 4 QDt^q). Cf. también W. Schlisske, *o. c.*, 15 ss.: los paralelos más interesantes son los cananeo-ugaríticos.

5. dāmeh l^ebar-^{e}lāhîn. Theodotion: ὁμοίᾳ υἱῷ θεοῦ. LXX: ὁμοίωμα ἀγγέλου θεοῦ. El enunciado ofrece un singular contraste con 7, 13: k^ebar ^{e}nāš.

6. A. Bentzen, *Daniel*: HAT I, 19 (^{2}1952) 37.

que un rabbi de tendencias anticristianas, perteneciente al siglo IV, subrayó que Dios envió al rey por esta blasfemia un ángel satánico que comenzó a dañarle, pues en realidad allí está escrito «su ángel». [7]

De modo especial es denominado «hijo» o también «hijo de Dios» el *pueblo de Dios*, Israel; pues él lo eligió y lo convirtió en objeto de su amor y asistencia: «Dile también al faraón, así habla Yahvé: mi hijo primogénito es Israel. Te mando: deja marchar a mi hijo, para que me sirva. Mas si te niegas... yo mataré a tu primogénito» (Ex 4, 22 s.). [8]

Finalmente, también el *rey davídico* podía ser llamado «hijo de Dios»; hecho que tiene concomitancias con modelos egipcios. Se expresaba así la legitimación divina del soberano. La valoración paternofílica de las relaciones existentes entre Dios y el rey aparece ya en el oráculo de Natán (2 Sam 7, 12-14); siendo recogida y ampliada por Sal 89, 4 ss. y 1 Crón 17, 13; 22, 10 y 28, 6 [9]. También cae dentro de este marco Is 9, 5. La perícopa Sal 2, 7 procede del ritual de reyes judío: «El (Yahvé) me

7. Ex R. 20, 10 según R. Berekhja, hacia el año 340 d. C.; cf. Billerbeck I, 139. Más ejemplos de la polémica rabina contra el empleo del calificativo «hijo de Dios» para ángeles en P. S. Alexander, *The targumin and early exegesis of the «sons of God» in Genesis 6*: JJSt 23 (1972) 60-71; R. Shimeon b. Yojaí maldecía a todos los que llamasen «hijos de Dios» a los ángeles: Gén R. 26, 5 (cf. *Ibid.*, 61).

8. Cf. Jer 31, 9. 20; Os 11, 1. Dios como padre de Israel: Dt 32, 6. 18; Jer 3, 4; todo el conjunto de los israelitas, como hijos (e hijas) de Yahvé: Dt 14, 1; 32, 5. 19; Is 43, 6; 45, 11; Os 2, 1 y otros; cf. además G. Fohrer, *o. c.*, 352 ss.; W. Schlisske, *o. c.*, 116-172.

9. A propósito del trasfondo egipcio y oriental, cf. H. Brunner, *Die Geburt des Gotteskönigs*, 1964; K. H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im A. T.*: VT Suppl 8 (1961); G. W. Ahlström, *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs*, 1959, 111 ss.; a propósito de 2 Sam 7, 14 ss., 182 ss.; Id., VT 11 (1961) 113 ss.; H. Gese, *Der Davidsbund und die Zionserwählung*: ZThK 61 (1964) 10-26; Id., *Vom Sinai zum Zion*: BevTh 64 (1974) 113-129; K. Seybold, *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten*: FRLANT 107, 1972, 26 ss.; W. Schlisske, *o. c.*, 78-115.

ha dicho: Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy». Los investigadores han recalcado, con razón, que el vocablo «hoy» excluye todo cuanto sea noción genérica de tipo físico [10]. H. Gese destaca, puntualizando, cómo el «tú eres mi hijo» representa una afirmación salvífica cumplida en la realidad, que resulta robustecida por la apódosis «yo te he engendrado hoy». Dice: «la filiación divina de los davídidas no es mitología extranjera, sino la concepción israelita —perteneciente al derecho de familias— de la relación respecto al señor naḥªlā». «Conforme a Sal 2, 7 y 110, 3... se entendía la entronización del rey davídico en el Sión, como nacimiento y creación por Dios» [11]. Los conceptos judíos de adopción y legitimación apenas bastarían para expresar objetivamente este acontecimiento. Desde luego no es casual que Sal 2 y 110 se convirtiesen en los escalones más importantes para la prueba cristológica de Escritura en época de la iglesia primitiva.

2. *Paralelos griegos y del helenismo*

La posibilidad de despliegue de los enunciados veterotestamentarios sobre el «hijo de Dios», resultan pues asombrosamente polimorfos. Esto se puede afirmar mu-

10. G. Fohrer, *o. c.*, 351 s. El «ritual jerosolimitano» se basa en otro egipcio. «Mudándose la idea egipcia de una filiación física, en una filiación jurídica» (352, 11 ss.). Cabe preguntarse si realmente se hace justicia al acto de la elección y nueva creación, con la simple alternativa «físico-jurídica...».

11. *Natus ex virgine*, en *Probleme biblischer Theologie. Gerhard v. Rad zum 70. Geburtstag*, 1971, 82; a propósito de Sal 110, 3 cf. 81: quizá originariamente quisiese decir el texto: «Te he engendrado sobre las montañas sagradas, del cuerpo materno, de la aurora». El término «montañas sagradas» se corresponde con Sión, y «la aurora del nuevo día (es) el homólogo del 'hoy' que figura en Sal 2, 7». Cf. W. Schlisske, 100 ss.

cho menos respecto a los supuestos paralelos griegos y helenísticos. Desde luego *Zeus*, tan aficionado a la generación, engendró innumerables vástagos divinos, semidivinos y mortales, como πατήρ ἀνδρῶν τε θεοῦ τε[12]; pero no existe ningún enlace con la profesión de fe cristiano-primitiva en *un* Hijo de Dios *uno*, que parta de esto(s) παῖδες Διός de la religión helena de la naturaleza. Y quien, de modo ilustrado, creyese con los estoicos que todos los hombres son por naturaleza hijos de Zeus, pues en su razón llevaban la semilla de éste, no necesitaba ya ningún «Hijo de Dios» como mediador y redentor. Aquí esta expresión estereotipada, tan sólo puede significar: llega a ser lo que eres [13]. Cuando Lucas pone en boca de Pablo durante su discurso ante el Areopago, el famoso

12. *Il.* 1, 544; *Od.* 1, 28; 20, 201 y otros. De los casi 300 pasajes de Homero en los que Zeus tiene un epíteto, encontramos casi 100 veces el de πατήρ: cf. M. P. Nilsson, *Vater Zeus*, en *Opuscula Selecta* II, 710 ss.; Id., *Geschichte der griechischen Religion* I, ³1967, 36 s.; cf. G. M. Calhoun, *Zeus the father in Homer*: Transactions and proceedings of the Am. Philol. Ass. 66 (1935) 1-12.

13. W. v. Martitz, *o. c.*, 337: Crisipo y Cleantes aluden ya a la filiación divina, y aparece *expressis verbis* en Epicteto, *Diss.* I, 3, 2; 13, 3; 19, 9; II, 16, 44 (Herakles) cf. 8, 11; III, 22, 82; 24, 15 s. Con influencia estoica tenemos también el uso léxico de «hijo de Dios» en las sentencias cristiano-pitagóricas de Sexto: cf. H. Chadwick, *The sentences of Sextus*, Cambridge 1959, 58. 60. 135. 221. 376b: «hijo de Dios» es el sabio, y con ello «semejante a Dios» (18 s. 45. 48-50. 381). Cf. G. Delling, *Zur Hellenisierung des Christentums in den «Sprüchen des Sextus»*, en *Studien zum N. T. und zur Patristik. E. Klostermann zum 90. Geburtstag dargebracht*: TU 77 (1961) 208-241, especialmente 210 s. También se subraya vigorosamente el emparentamiento con Dios e incluso la filiación divina en los discursos olímpicos de Dio Crisóstomo de Prusa (*Or.* 12, 27-34. 42. 61 y otros). M. Pohlenz, *Stoa und Stoiker*, 1950, 341 s. 382 supone una dependencia respecto a Poseidonios. Compárese ante todo Dio Chrys. 12 y Hech 17, 27 y cf. además K. Reinhardt: PW XXII, 812 s. En el discurso «Sobre la ley» esta es calificada como «de poder... invencible» (c. 8), reflejando así lo que se dice de Herakles (ὁ τοῦ Διὸς ὄντως υἱός).

verso de Aratos «Somos linaje tuyo» (Hech 17, 28) [14], está cometiendo una inconsecuencia que no puede menos de asombrarnos.

a) Misterios, hijos de dioses que mueren y resucitan, y el culto al soberano

La opinión, repetida una y otra vez, de que el desarrollo de la cristología del Hijo de Dios es un fenómeno típicamente helenístico, y supuso una ruptura dentro del cristianismo primitivo, apenas se puede sostener tras un examen más minucioso.

Los misterios helenos no conocieron ni hijos de dioses, que morían y resucitaban, ni el propio *myste* se convirtió nunca en hijo de la divinidad mistérica [15]. Los dioses murientes de la vegetación —como por ejemplo el Adonis fenicio, el pirgio Attis o el egipcio Osiris— no tenían función de hijos de Dios. En la antigüedad tardía se les consideraba con frecuencia hombres de los remotos tiempos mistéricos, a quienes fue otorgado des-

14. La cita de Arat aparece ya en Aristóbulo, primer autor judío concebible como «filósofo de la religión», de hacia mediados del siglo II a. C.; cf. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*: WUNT 10 (²1973) 299 s., según Euseb., *Pr. ev.* 13, 12, 5 s.

15. M. P. Nilsson, *Geschichte* II, ²1961, 688 s.: «En el cristianismo es frecuente referirse a los creyentes como a hijos de Dios; considero que nunca había pasado antes el que en alguna religión mistérica se llamase a los iniciados hijos del dios mistérico...Aun cuando la mitología conoció un gran número de hijos de dioses, hay que dar muchos rodeos para hacer probable la idea de la filiación divina dentro de los misterios... Es una proeza del cristianismo, el que conciba con este sentido (es decir, en el sentido de un amor lleno de confianza) la paternidad de Dios, y convierta así la filiación divina de los hombres en uno de los puntos medulares de su fe». Las supuestas pruebas aducidas por R. Merkelbach: ZPapEp 11 (1973) 97, de que el hombre «experimentaba en los misterios... que verdaderamente procedía de Dios o de un 'rey'» quedan por completo al margen de la cuestión. Y así Heliodoro 2, 31, 2, por ejemplo, no es más que un cuento o un tema de comedia divulgado.

pués de su muerte el don de la inmortalidad, de modo semejante a Herakles. De entre todos los «hijos de Zeus» de la religión griega, en Herakles es en quien podemos encontrar las analogías más exactas con las nociones cristológicas. Pero justamente este Herakles no se convirtió nunca en un dios mistérico, sino que sólo ejerció como modelo una poderosa influencia sobre el culto al soberano —es decir: sobre la religión política— y sobre la religiosidad de la filosofía popular. Incluso en aquellos escritos, como por ejemplo en los dramas herakleos de (pseudo) Séneca, donde es presentado como *soter, paccator orbis* (Her. oct. 1.990) y hasta como vencedor de la muerte, se trata, en el fondo, de un simple desarrollo poético del soberano y del sabio verdaderos y modélicos por antonomasia. El «mereció» el cielo por sus hechos famosos; por eso puede exigir de su padre «el mundo» (Her. oct. 975). Su victoria sobre la muerte y el caos (Her. fur. 889 ss.; Her. oct. 1.974 ss.) no constituye más que la victoria del logos, de la razón divina, sobre todas las potestades contrarias a la razón. De él se puede afirmar: *virtus in astra tendit, in mortem timor* (1.971). [16]

16. G. Wagner, *Das religionsgeschichtliche Problem von Rö 6, 1-11*: AThANT 39 (1962) 180 ss., a propósito de Adonis; 124 ss., a propósito de Osiris; y 219 ss., a propósito de Attis. Adonis no era en absoluto un dios mistérico, y era un dios salvador tan poco como pudiera serlo Attis. Osiris y sus misterios, no creados hasta Apuleyo, caen por completo bajo la influencia de Isis; la consagración de Osiris no era más que un apéndice de la consagración a Isis, y con motivaciones más pecuniarias de lo que parece. Apuleyo, *Met.* 11, 27 ss.; cf. el fraude del sacerdote de Isis en Roma, *Jos. Ant.* 18, 65 ss. Es patente que hoy se pone cada vez más en cuestión el concepto de los «dioses que mueren y resucitan»; cf. C. Colpe, *Zur mythologischen Struktur Adonis, Attis und Osirisüberlieferungen, in lišān mithurti. Festschrift W. Frh. v. Soden*: AOAT 1 (1969) 28-23; W. Schottroff, ZDPV 89 (1973) 99-104, especialmente 103 s. A propósito de la función de Adonis, Osiris y Attis en tiempos del helenismo, cf. también A. D. Nock, *Essays on religion and the ancient World* I, Oxford 1972, 83: «Attis, Adonis, Osiris mueren, se llora su muerte, y vuelven a la vida. Hasta ahora no consta que la *soteria* llegue con su muerte». Ninguna de las divinidades vegetales que mueren, mueren por otros

Con mayor razón no tiene absolutamente nada que ver con el pensamiento cristiano primitivo el mito de Zagreo, según el cual el hijo de Dionisos es desgarrado por los titanes, siendo luego recompuesto de modo milagro-

hombres. II, 934: «Con respecto a los 'dioses mortales', Attis, Adonis y Osiris, hay que tener en cuenta que en las historias tradicionales, al igual que la mayoría de las deidades de la religión popular, se creía que nacían en este mundo, que su existencia comenzaba en ese justo momento; podían descender a la muerte, pero no habían descendido a la vida». Es decir: falta el tema del envío, que es decisivo. También en el caso de Herakles volvemos a observar la falta de la preexistencia y del envío, precisamente. Su muerte y su apoteosis sólo tienen para la humanidad una importancia condicionada. Su apoteosis no es más que la recompensa por su *areté* sobrehumana y que es propia de él *ab origine*. Por tanto es *soter* y *energetes* en el sentido típico de la religión política helenista, como aniquilador de quienes obran el mal y aportador de la paz política. Tanto el dominador como el sabio estoico han de imitarle, en sus propias obras, o bien repetirlas; es decir, crearse la salvación mediante su propia *areté* («correspondiente» con ese gran modelo). Para Epicteto, él es el símbolo de que todos los hombres dotados de razón son hijos de Zeus (*Diss.* 2, 16. 44; 3, 24. 16, cf. también su calidad de modelo como hijo de Zeus, en 3, 26. 31). Es «considerado como el mejor de todos los hombres, como hombre divino, incluso realmente como Dios», porque con total pobreza «dominó tierra y mar», «era continente y constante; quiso dominar, pero no regalarse» (Pseudo) Luciano, *Cyn.* 13. Es decir: su divinidad, o bien su filiación consiste sólo en realizar su *areté* (Cornutus 31, *Max. Tyr.* 15, 6. 2). La orientalización del Herakles de los dramas senequistas, según J. Kroll, *Gott und Hölle*, 1932, 399-447, va a mi entender demasiado lejos. Es absolutamente insensato que W. Grundmann: ZNW 38 (1939) 65 ss., pretenda imputar una «cristología de Herakles» a los helenistas de Hech 6, 1, basándose en los conceptos *arjegos* y *soter* de Hech 3, 15; 4, 12; 5, 31. Su papel como «buen espíritu doméstico» o como «evitadores del mal» afecta a la cristología tan poco como su identificación con el Melkar tirio. En el mejor de los casos podríamos señalarlos como estructuras conceptuales análogas y por lo general típicas para el mundo antiguo; cf. por ejemplo, C. Schneider, *Geistergeschichte des antiken Christentums* I, 1954, 53 s. 57; H. Braun, *Gesammelte Studien...*, 256 ss.; M. Simon, *Hercule et le christianisme*, 1955. Verdad es que si se comparan las estructuras aparecerían también esas diferencias fundamentales, que por lo general suelen ser pasadas por alto cuando se realizan estas comparaciones histórico-religiosas (como por ejemplo en la colección de citas, demasiado simple, realizada por Herbert Braun). Cf. en cambio E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk*:

so [17]. Consideremos además que hasta los siglos II y III d. C. no poseemos noticias más amplias sobre los dioses mistéricos propiamente «orientales», o bien sobre sus respectivos cultos esotéricos. En principio los misterios fueron una forma de religiosidad típicamente griega, que hasta la época del helenismo no sería «exportada» a los territorios orientales sometidos a Grecia. Las investigaciones más recientes sobre la «religión mistérica» más importante que existía precisamente en el Oriente de habla griega —me refiero al culto a Isis—, expuestas por F. Dunand y L. Vidman [18], afirman lo que ya sabíamos desde mucho tiempo, puntualizándolo con multitud de pruebas documentales y con la claridad apetecida. Nos gustaría que también en la exégesis neotestamentaria se hiciese por fin otro tanto, para que los manoseados clichés sobre supuestas dependencias masivas del cristianismo más primitivo (entre los años 30 y 50 d. C.) respecto a los «misterios» dejasen paso a un juicio más acorde con la realidad, y más ponderado: «La gran ola de las religiones mistéricas orientales no comienza hasta la época del imperio; ante todo, durante el siglo II. Así lo hemos des-

FRLANT 37, 1939, 65, donde manifiesta una opinión contraria a la de H. Windisch: «Sin embargo se va contra la verdad de las cosas, dondequiera que se aduzca a Herakles como ejemplo, o se hable de una cristología de adopción».

17. Cf. a propósito de esto W. Fauth: PW IX, 2; especialmente 2.279 s. sobre la supuesta influencia sobre el cristianismo primitivo. El mito de Dionisos-Zagreo desempeñó sobre todo para las especulaciones órfico-dualistas un papel decisivo (cf. O. Schütz: RhMus 87 [1938] 251 ss.), los misterios dionisíacos de la época imperial parecen haber recibido una menor influencia de este. W. Heitmüller, RGG 1, 20 ss. alude a propósito de la cena a la etiología pascual de Ex 12 y, simultáneamente, al mito de Zagreo; lo que constituye un ejemplo de las asociaciones libres y carentes de espíritu crítico, propias de la escuela de la historia de las religiones. Sobre el problema en conjunto, cf. también M. P. Nilsson, *o. c.* II, 364 ss. y A. D. Nock, *o. c.* II, 795 s.

18. F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la mediterranée*: EPROER 26 (1973) I-III; L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*: RVV 29 (1970).

tacado repetidas veces. A lo largo de aquel siglo comienzan también la lucha y los primeros pasos para lograr un sincretismo de los cultos orientales más importantes».

Sin duda el cristianismo, ya ampliamente extendido y muy firme en el siglo II, era un competidor muy pugnaz; pero apenas constituyó un objetivo para la intrusión del movimiento sincrético. La gnosis sincrética se opuso a ello con toda acritud, precisamente por aquel entonces. Apenas cabe deducir retrospectivamente conclusiones para los primeros tiempos del cristianismo, extrayéndolas de esta época más tardía. Por lo tanto no podemos trasladar al lapso comprendido entre los años 30 y 50 d. C., que es el que principalmente nos interesa, las relaciones que nos describe Apuleyo o también la patrística cristiana a partir del siglo II, como por ejemplo Justino, Clemente de Alejandría y Tertuliano. Con mayor razón lo que conocemos sobre la difusión de los cultos mistéricos sirios de primera mitad del siglo I a. C., es poco menos que nada. No existe ninguna prueba de que en aquel tiempo se hallasen éstos especialmente extendidos por aquella zona, y tuviesen una poderosa capacidad de influencia religiosa. Al contrario, tratándose de documentos más tardíos sobre misterios —pertenecen a los siglos III y IV d. C.— hay que contar más bien con influencias cristianas.

Finalmente es preciso distinguir entre los *verdaderos cultos* y un *léxico mistérico* ampliamente difundido. Este último se derivaba, sin duda, de la terminología religiosa de los misterios de Eleusis y Dionisos, que eran específicamente griegos; pero hacía mucho tiempo que se había independizado por completo. También fue aceptado por la sinagoga de la diáspora, como nos lo demuestran los ejemplos de Artapano, la Sabiduría de Salomón, y Filón. Las pruebas existentes en el nuevo testamento no demuestran todavía una dependencia inmediata respecto a los cultos mistéricos propiamente dichos. Si por ejemplo Rudolf Bultmann postula en su *Teología del nuevo testamento* una dependencia de Pablo respecto a las «co-

munidades gnósticas, que se hallaban organizadas como comunidades mistéricas y en las que habían confluido, por ejemplo, la figura del redentor gnóstico y el dios mistérico Attis», ello constituye una construcción ideológica fantástica que no aclara —antes bien, oscurece— el trasfondo histórico-religioso de las primitivas comunidades sirias. Al contrario, las comunidades griegas de Corinto parece que comprendieron mal el mensaje de Pablo al entenderlo conforme al sentido de los misterios extáticos de Dionisos, con los que estaban muy familiarizados [19]. Además de eso, la denominación υἱὸς θεοῦ, hijo

19. Cf. R. Bultmann, *Theologie*, 298, e igualmente 170 s. Ya K. Holl, *Ges. Anfs.* II, 7 alude al problema cronológico: «No existen testimonios *seguros* (el subrayado es del autor) del gran crecimiento del elenco mistérico, hasta el siglo II d. C.». El culto a Mitra, que él menciona, procedente del Egipto ptoloméico del siglo III a. C. es un resto del dominio persa y no tiene nada que ver con los misterios posteriores; cf. Nilsson, *o. c.*, 2, 36, nota 2; 669, nota 9. Sobre el origen de los misterios de Mitra y su tratamiento por Justino y Tertuliano, cf. C. Colpe, *Romanitas et Christianitas*, 1973, 29-43, especialmente 37, nota 1. Sobre el problema del lenguaje mistérico, cf. A. D. Nock, *o. c.*, 2, 796 ss.: «The terminology, as also the fact, of mystery and initiation acqired a generic quality and an almost universal appeal» (p. 798). Es decir, el uso del lenguaje mistérico no supone dependencia directa de unos «misterios» concretos. Tampoco el judaísmo resultó influido por esto, cf. 801 ss.: Filón «refers to pagan cult-mysteries with abhorrence but finds the philosophic metaphor of initiation congenial» (p. 802). Análogamente I, 459 ss.: *The question of jewish mysteries* y su controversia con las tesis representadas por Goodenough: «The metaphor of initiation was by its philosophic usage redeemed from any undue association with idolatry; it was particulary appropriate, inasmuch as it expressed the passive and receptive attitude of mind which Philo held to be necessary» (p. 468). Esto sólo se puede aplicar si se atribuye a Pablo o al cristianismo primitivo una «dependencia» de los misterios helenistas. En realidad dependen de la sinagoga grecófona, que utilizaba en parte la *koiné* religiosa de su ambiente. Cf. A. D. Nock, en su recensión de R. Bultmann, *Das Urchristentum*: Nuntius 5 (1951) 35 ss., y la protesta que en ella hace contra la valoración bultmanniana de los misterios y de la gnosis. A propósito de la crítica a las anteriores investigaciones sobre los misterios, relacionadas con el nuevo testamento, cf. también H. Krämer, *Wort und Dienst*: Jb. d. Kirchlichen Hochschul e Bethel 12 (1973)

de Dios, era relativamente rara en el mundo helenístico y, salvo una excepción, nunca se usó como título. Tal apelativo es la traducción griega del *divi filius*, hijo del divinizado, sobrenombre que se atribuyó Augusto al poco del asesinato de César, y que es transcrito en las inscrip-

91-104. Resulta por completo acientífica —aunque esto no nos asombre si consideramos los conocimientos del mundo helénico que tiene la ciencia neotestamentaria alemana— la recientísima afirmación de H. W. Bartsh, *Die konkrete Wahrheit und die Lüge der Spekulation*: Theologie und Wirlichkeit 1 (1974) 120: *«en los cultos mistéricos que se difundieron desde Persia* (el subrayado es mío) se habría abierto una posibilidad de superar el abajamiento, mediante la vivencia cultural y extática, a pesar de la persistencia de la esclavitud». La multiplicación, perceptible aquí y aún más en las pp. 26 s., de religiones mistéricas y supuestos mitos del redentor precristianos y gnósticos, muestra que el autor ni aún hoy ha ido más allá de las tesis de Reitzenstein, que llevan a errores. Ya en época clásica fue autorizada la iniciación de esclavos en los primitivos misterios griegos de Eleusis, mientras que los misterios más importantes de la época helenístico-romana (los de Dionisos) eran propios de la clase superior. El éxtasis desempeñaba en ellos tradicionalmente un papel; pero no los esclavos. Constituye una excepción lo que dice en la gran inscripción de Tusculum, según la cual también eran admitidos esclavos siempre que perteneciesen a la *familia* de la noble dirigente Agripinilla. Como quiera que en la época imperial las *thiasoi* dionisíacas se habían desarrollado ampliamente hasta convertirse en grandes ligas burguesas tradicionales (cf. por ejemplo los *iobakjen* de Atenas, en el siglo II d. C., *Ditt. Syll.* ^{3}1109, 40-46) en las que las vivencias extáticas sufrieron un retroceso, se buscó este tipo de experiencias en cultos nuevos, como por ejemplo los del cristianismo primitivo. El paralelo más próximo con los precedentes corintios sigue siendo, en mi opinión, el informe de Livio sobre el escándalo de las bacanales romanas de 186 a. C. (39, 85 ss.). La polémica pagana transfirió posteriormente y sin razón ninguna a los cristianos tales reproches, cf. W. Pöhlmann: ThL 295 (1970) 43. De todos modos tuvo que haber alguna base para eso en las comunidades paulinas, por la que fundándose en las vivencias extáticas y los cultos activos a Dios se pudiera dar pie a una equivocada *interpretatio graeca* de tipo *mistérico*. Pero todo eso tiene muy poco que ver todavía con la gnosis dualista; cf. *infra* 52 nota 29. Sobre todo este problema en conjunto, cf. F. Bömer, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*: AAMz 4 (1961) 351-396, y M. P. Nilsson, *The dionysiac mysteries of the hellenistic and roman age*, 1957.

ciones griegas por θεοῦ υἱός[20]. Pero tampoco este léxico influyó seriamente sobre la configuración conceptual del joven cristianismo primitivo que se iba fraguando en Palestina y Siria; otro tanto ocurrió con κύριος, título aplicado al soberano a partir de Claudio, o el εὐαγγέλια que aparece en varias inscripciones imperiales [21]. La religión profana oficial era más bien piedra de escándalo que actuaba negativamente, y no un modelo. Los conflictos no llegaron hasta dos generaciones después, bajo el mandato de Nerón, en el año 64, y de Domiciano.

b) Hombres divinos

Wülfing von Martitz, especialista en filología antigua, ha demostrado ampliamente que el título «Hijo de Dios» no debe ser ligado sin más con el del llamado θεῖος ἀνήρ, hombre divino. Y menos aún siendo como es sumamente dudoso hasta qué punto se pueda hablar sobre este último apelativo, como tipo ya firme durante el siglo I, pues casi todas las fuentes a las que apela Bieler en su cono-

20. Hemos de establecer una diferencia fundamental como título entre los numerosos παῖδες o bien υἱοὶ Διός y υἱὸς θεοῦ. Sólo por esto resultan muy dudosos los paralelismos establecidos por H. Braun, *Ges. Studien*, 255 ss. Υἱὸς θεοῦ *no* es un título «religioso-oriental» muy extendido, del que hubiera echado mano la «comunidad helénica». A propósito del culto al dominador, cf. P. Pokorny, *o. c.*, 15 ss.; W. v. Martitz, *o. c.*, 336; F. Taeger, *Charisma* II, 1960, 98, e *Index*, 708 sub voce *Gottessohnidee*. A propósito de las resistencias que ofrecieron Augusto, Tiberio y otros, cf. S. Lösch, *Deitas Jesu und antike Apotheose*, 1933, 47 ss. Pruebas documentales singulares, en P. Bureth, *Les titulatures impériales dans les papyrus, les ostraca et les inscriptions d'Egypte*, Bruxelles 1964, 24. 28. El título no es muy frecuente, y rarísima vez aparece aislado. Abunda mucho más κύριος a partir de los tiempos de Claudio. En la zona Este, tal terminología filial tuvo precedentes en los calificativos dados a los reyes ptolomeos, «hijo de Helios»» (es decir, del dios del sol), y de Alejandro Magno, «hijo de Zeus Ammón».

21. A propósito del concepto εὐαγγέλιον cf. P. Stuhlmacher, *Das paulinische Evangelium*: FRLANT 95, 1968, 196 ss.

cido libro [22] proceden del neoplatonismo y de la hagiografía eclesiástica. [23]

No cabe la menor duda de que el helenismo conoció, desde los héroes de los tiempos más remotos, la procedencia física de celebridades guerreras y espirituales a partir de diversos dioses, así como conoció historias sobre nacimientos maravillosos ligadas a la referida procedencia; así ocurre en Pitágoras, Platón, Alejandro, Augusto, Apolonio de Tyana. En cambio, no encontramos dentro de ese contexto la vinculación típicamente paulina entre preexistencia y envío al mundo; salvo unas pocas y atípicas excepciones de las que hablaremos más adelante [24].

22. L. Bieler, ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. *Das Bild des «göttlichen Menschen» in Spätantike und Frühchristentum*, 1935-1936.

23. W. v. Martitz, *o. c.*, 337 s., 339 s.: «θεῖος ἀνήρ no es, por lo menos durante la época precristiana, un concepto firme... No podemos deducir de los materiales que tenemos, si esos θεῖος eran regularmente hijos de Dios... Será pues accidental la vinculación entre filiación divina y el calificativo θεῖος cuando aparezca. Los ámbitos conceptuales de 'hijo de Dios' y de θεῖος podrán tocarse; pero la terminología no apoya tal asociación». Una crítica autorizada sobre el uso inflacionista de θεῖος ἀνήρ precisamente en la bibliografía neotestamentaria más reciente, podemos verla en O. Betz, *The concept of the so-called «Divine Man» in Mark's christology*, en *Festschrift Allen P. Wikgren*: Suppl. to Nov 33 (1972) 229-240; E. Schweizer: EvTh 33 (1973) 535 s.; J. Roloff: ThLZ 98 (1973) 519; y para los relatos de milagros, G. Theissen, *Urchristliche Wundergeschichten*: StNT 8 (1974) 262 ss., cf. 279 ss. Muy ajustada a la realidad es la advertencia de K. Berger: ZThK 71 (1974) 6: «Una asociación abstractiva, inapropiada para explicar casos particulares y, por lo demás, sólo utilizable con grandísima cautela».

24. El propio H. Braun no puede menos de confesarlo así en su pintoresca serie de presuntos paralelismos con la cristología neotestamentaria, cf. *Ges. Studien*, 258 s., y nota 47. La capacidad de variación que ofrecen las distintas formas de procedencia divina se acusa ya en Alejandro Abonuteijos, fundador de una religión en el siglo II d. C. Introdujo el culto del dios serpentino Glykon como el del nuevo Asklepios, hijo de Apolo y nieto de Zeus; y recabó para sí un origen divino al afirmar que procedía del divino Podaleiros —médico milagrero, hijo de Asklepios—, así como para su hija, a la que dijo haber engendrado de Selene. Es decir: se hizo bisnieto de Zeus. Tema que presentaba inacabables variantes y tenía poquísimo que ver con el «hijo de Dios»

Por eso G. P. Welter en su libro *Der Sohn Gottes*[25], muchas veces citado aunque me temo que muy poco leído, no pudo referirse en el fondo más que a fuentes que habían recibido influencias cristianas. Y ante todo, a esos enigmáticos profetas mendicantes y andariegos, que pretendió haber encontrado el platónico Celso a mediados del siglo II a. C. en sus viajes por Fenicia y palestina[26]. Estos anunciaban: «Yo soy Dios o el hijo de Dios (θεοῦς παῖς) o un espíritu divino. No obstante he venido: pues el mundo camina a su aniquilación, y vosotros ¡oh hombres! moriréis a causa (de vuestros) pecados».

Todo este contexto, así como el empleo de la tríada cristiana Dios, Hijo, Espíritu, muestra que Celso no describe verdaderos profetas en su libelo anticristiano; sino que parodia a los misioneros cristianos y a su fundador juntamente, para presentarlos como embaucadores religiosos. Aun cuando fuentes cristianas más tardías afirman que hubo algunas figuras como el autor de todas las herejías —Simón el Mago— o el enigmático samaritano Dositeo que se las dieron de hijos de Dios, no se trata

de la cristología (cf. Luciano, *Alex.*, 11. 14. 18. 35. 39 s.). El mismo hubo de presentarse otra vez como discípulo lejano de Apolonio de Tyana, y de considerarse luego un segundo Pitágoras. En la festividad de los «misterios de las antorchas» no sólo se presentaba como *hieros gamos* (38 s.) el nacimiento de Apolo y de su hijo Asklepios, sino también la unión de la madre de Alejandro con Podaleiros, hijo de Asklepios, y la de la diva Selene con el propio fundador de los misterios. El odio de Alejandro Abonuteijos iba especialmente contra los cristianos y los epicúreos: ambos eran para él *atheoi* (25. 38). Sobre este problema en conjunto, cf. O. Weinreich, *Ausgewählte Schriften* I, 1969, 520-551.

25. FRLANT 26, 1916.

26. Orig., *Cels.* 7, 9. Cf. la «trinidad» de Simón el Mago según *Hip. phil.* 6, 19 e *Iren.* 1, 23, 1. Nos ofrece un buen ejemplo de interpretación acrítica de este pasaje tan citado, D. Georgi, *Die Gegner des Paulus im 2. Korintherbrief*: WMANT 11 (1964) 118 ss., autor que lo relaciona con misioneros intinerantes judíos. O. Michel: ThZ 24 (1968) 123 s., llama la atención sobre el paralelismo existente entre ἥκω δέ y el habla profética de Josefo ante Vespasiano, en *Bell. Jud.* 3, 400.

ahí de noticias históricas sino de estilizaciones con fines polémicos [27]. Por la misma razón puede decir la Didajé que el anticristo entraría en escena personalísimamente como hijo de Dios. [28]

c) El mito gnóstico del redentor

Queda todavía el supuesto *mito gnóstico sobre el envío del Hijo de Dios al mundo*. Tenemos aquí un ejemplo típico de configuración mítica moderna y, casi podríamos decir, pseudocientífica, pues descuida o manipula a su antojo una cuestión que es básica para la investigación histórica: la cronología de las fuentes. Habría que acabar de una vez por todas con la costumbre de presentar textos maniqueos del siglo III —por ejemplo, el «Canto de la perla» que figura en los Hechos de Tomás— como supuesto testimonio de gnosis precristiana y retraerlos al siglo I a. C. En realidad no existe en las fuentes ningún mito gnóstico del redentor que sea demostrable —cronológicamente— como precristiano. Este hecho no debe mezclarse con el genuino problema de una gnosis extracristiana posterior que encontramos parcialmente en los Herméticos y en algunos de los escritos hallados en Nag Hammadi. [29]

27. Simón el Mago, *Ps. Clem. Hom.* 18, 6. 7; *Passio Petri et Pauli,* 26 (Lipsius-Bonnet 1, 142); Dositeo, *Ori. c. Cels.* 6, 11.

28. 16, 4: καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλανὴς ὡς υἱὸς θεοῦ καὶ ποιήσει σημεῖα καὶ τέρατα.

29. Es mérito de C. Colpe, *Die religionsgeschichtliche Schule*: FRLANT 78, 1961, haber derribado todo este tinglado de hipótesis. Ejemplo típico de una investigación ahistórico-especulativa sobre la gnosis son A. Adam, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher gnosis*: BZNW 24 (1959) y W. Schmithals, *Die Gnosis in Korinth*: FRLANT 66, 1956 (^{3}1969). Su reacción contra el trabajo de C. Colpe a partir de la segunda edición (1965, 32-80) no demuestra más que su completa incapacidad para aprender de otros. El tantas veces citado «Canto de la perla» de los Hechos de Tomás, no puede cierta-

La gnosis, como tal, no se hizo perceptible como movimiento religioso hasta el siglo I d. C., y no se difundió ampliamente hasta el siglo II. Ni las especulaciones sapienciales judías, ni Qumrán, ni Filón debieran ser calificados de «gnósticos». Puedo aducir a este propósito el testimonio principalísimo de uno de los más destacados conocedores de la religión antigua, A. D. Nock, cuyo juicio claro y orientado en función de las fuentes, fue muy poco tomado en consideración dentro de Alemania: «Ciertamente resulta un procedimiento erróneo tomar los textos maniqueos y otros, llenos de ecos del nuevo testamento y reconstruir a partir de ahí algo supuestamente anterior al nuevo testamento». [30]

Sin adentrarme más en el tan controvertido problema de los orígenes de la gnosis, quisiera no obstante advertir que además de la coincidencia entre la apocalíptica judía y la especulación, asimismo judía, sobre la creación y sobre temas sapienciales por un lado, y un platonismo dualista por el otro, fue precisamente el cristianismo

mente ser utilizado como testimonio de un mito precristiano de redentor; así lo ha demostrado claramente J. E. Menoud: Revue des Sciences Religieuses 42 (1968) 829-325. La forma que hoy presenta es de elaboración maniquea; una forma anterior podría remontarse al cristianismo sirio, influido por judeo-cristianos. En cualquier caso presupone una tradición cristológica cristiana. Para el reciente y absolutamente fantasioso trabajo de H. W. Bartsch sobre una supuesta gnosis precristiana, cf. página 12 nota 1. Cf. en cambio el artículo *Gnosticism*, póstumo y publicado en cierto modo como «legado», de A. D. Nock, *Essays* II, 940-959; y además R. Bergmeier, *Quellen vorchristlicher Gnosis?*, en *Tradition und Glaube, Festgabe für K. G. Kuhn zum 65. Geburtstag*, 1971, 200-220; cf. Id.: NovTest 16 (1974) 58 ss., y las fundamentales investigaciones de K. Beyschlag, *Zur Simon-Magus-Frage*: ZThK 68 (1971) 395-426; Id., *Simon Magus und die christliche Gnosis*: WUNT 16 (1974) que prueban cómo tampoco se puede invocar al «mago» samaritano Simón como testigo cualificado de una «gnosis precristiana». Esperemos que la «fiebre gnóstica» (G. Friedrich: MPTh 48 [1958] 502), que ya ha remitido, desaparezca por completo y deje paso a un juicio más objetivo sobre los hechos. Es curiosísimo lo mucho que todavía influye en la bibliografía teológica popular, en los conventos y en los ejercicios de examen.

30. *Essays* II, 958.

primitivo quien tuvo poder para desencadenar el nacimiento de sistemas gnósticos. O citando de nuevo a Nock: «Fue la aparición de Jesús y la creencia de que él era un ser sobrenatural que había llegado al mundo a través de elementos precipitados, suspendidos previamente a una solución». [31]

En lo que a mí se me alcanza, sólo existen dentro del ámbito greco-romano muy pocos paralelos —y en el fondo, muy alejados entre sí— del envío de una figura redentora preexistente y divina. A decir verdad, hemos de delimitar fundamentalmente dicha figura respecto a esa concepción vigente en la antigüedad tardía, según la cual, todas las *almas* de los hombres son enviadas desde el cielo a la tierra y regresan desde ésta a aquél. También ha de quedar fuera de nuestra consideración el hecho de que se pueda decir de tales almas, que poseyesen en algún modo semejanza con la divinidad o tuvieren origen divino [32]. No se trata aquí de ese «continuo ir y

31. *Ibid.* A propósito de la influencia platónica sobre la gnosis, cf. H. Langerbeck, *Aufsätze zur Gnosis*: AAG 69 (1967) 17 ss., 38 ss.; H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, 1964, 223 ss.

32. A. D. Nock, *o. c.* II, 935, s., cf. E. Rohde, *Psyche* II, 1961, 165, nota 1; 269 ss.; 304 s.; 324 s., nota 1. A propósito de los tiempos anteriores a Platón, cf. D. Roloff, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben*, 1970, 192 ss., en Empédocles y 203 ss., en Platón. El mito órfico-pitagórico de la migración de las almas favorecía tales concepciones. La entrada del alma preexistente en el cuerpo terrenal podía ser interpretada como caída pecaminosa (Empédocles), como consecuencia de la debilidad fatal (*Pedro*, 264a 6 ss.), como unión entre elección y destino (*Politeia*, 617e-621b) o como voluntad divina (*Tim.*, 41a 7-44b 7; 90d 1 s.). Para la época romana y del helenismo tardío, cf. A. J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste* III: *Les doctrines de l'âme*, 1953, 27 ss., 63 ss.; M. A. Elfrink, *La descente de l'âme d'après Macrobe*: Philosophia Antiqua 16 (1968). Numerosas inscripciones sepulcrales griegas muestran que tales concepciones fueron populares, cf. por ejemplo W. Peek, *Griechische Grabgedichte*, 1960, 353, 2 ss. (siglos I/II d. C.): «...pero su corazón inmortal subió hacia los bienaventurados; pues inmortal es el alma, que da la vida y bajó de la divinidad (καὶ θεόφιν κατέβη)... el cuerpo no es más que el vestido del alma; considera mi parte divina»; 465, 7 ss. (siglos II/III d. C.): «...pero el alma venida

venir» de las almas, que era en la antigüedad tardía una concepción poco menos que evidente y nada tiene que ver todavía con la especulación gnóstica. De lo que se trata es de un acontecimiento impar en su especie y sucedido sólo una vez, que perfecciona la historia: «Cuando el tiempo fue cumplido envió Dios a su hijo...». Esto tiene como supuesto previo al pensamiento judeo-apocalíptico; y no a los mitos gnósticos pertenecientes a las religiones de la naturaleza griega u oriental, bien sean atemporales, o vayan plenamente orientadas hacia la protología.

d) El envío de un redentor al mundo y otras concepciones emparentadas

Intentemos considerar con más detalle las «analogías helenísticas». Por lo pronto hemos de aludir a la interpretación desmitologizante de la doctrina griega sobre los dioses. Según el estoico Cornutus, «*Hermes*, hijo de Zeus y de Maia, es el logos que nos han enviado los dioses desde el cielo». Bien es verdad que no se trata de un envío histórico, sino tan sólo de la expresión mítica de que «ellos (los dioses) han creado al hombre como único ser viviente sobre la tierra que está dotado de razón». Hermes es *keryx* y *angelos* de los dioses, en tanto que conocemos su voluntad gracias al pensar racional inserto

del cielo marchó a la morada de los inmortales. Sobre la tierra descansa el cuerpo pasajero. En cambio el alma que me fue dada, habita en la patria celestial». Cf. también la respuesta que aparece varias veces en las hojas áureas órficas a la pregunta: «¿Quién eres? ¿De dónde vienes? Soy hijo de la tierra y del cielo estrellado». Cf. Kern, *Orphica fragm.*, 105 ss., 32. La idea de la preexistencia de las almas fue tomada también por el judaísmo: Billerbeck II, 341 ss. Filón pudo interpretar la escala de Jacob de Gén 28, 12 con sus ángeles que subían y bajaban por ella, como las subidas y bajadas de las almas: *De somn.* 1, 133 ss.; H. Braun, *Ges. Studien*, 258, notas 46 s., no toma en consideración para nada en sus paralelos de la «preexistencia» o bien de la «bajada de la naturaleza divina», la posibilidad de este tópico tan extendido.

en nosotros. Verdad es que por su calidad de «principio racional» ha perdido todo rasgo personal y, según Cornutus, se ha convertido en un puro símbolo, al igual que los otros dioses [33]. Existen quizá algunos puntos de contacto con el papel desempeñado por la sabiduría judaica [34]. En cambio es puramente formal la relación con la cristología primitiva: la doctrina estoica sobre el logos no entró en el pensamiento cristiano hasta el siglo II, con los apologetas. El logos del prólogo de Juan no es la «razón cósmica», divinizada y abstracta, sino la palabra creadora de la revelación de Dios. Por lo tanto no depende del estoicismo, sino de la tradición sapiencial judía.

Hay otros tres ejemplos más, tomados también de A. D. Nock [35]. El primero es un texto tardío procedente de los *Hermética*. Se trata del ruego de los elementos Osiris e Isis enviados al mundo por el supremo dios, para poner orden en el caos moral. Tras haber creado como πρῶτοι εὑρέται —es decir, traedores de la cultura— un orden civilizado en la tierra, vuelven a ser llamados a los cielos. Según Nock, esto es «quizás una respuesta a la enseñanza cristiana y merecedora de ser sugerida. Nuestros dioses tuvieron una encarnación en el pasado de manera no repulsiva a la razón filosófica». [36]

El segundo ejemplo se refiere a Pitágoras. Algunos de su partidarios lo identificaron con el Apollo Hyperboreios [37]; asimismo se le atribuyó desde época muy tem-

33. *Theol. graec.*, 16. Cf. a propósito de esto E. Schweizer, *Beiträge zur Theologie des Neuen Testaments*, 1970, 83 s.; A. D. Nock, *o. c.* II, 934.

34. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 293 s., cf. también *infra*, 71 ss. y 74 ss.

35. *Essays* II, 937 s.; *Kore Kosmou*, fr. 23, 62-69 (ed. Nock-Festugière, CH 4, 20 ss.). Para la aretología Osiris-Isis, cf. H. D. Betz: ZThK 63 (1966) 182 ss.

36. *O. c.* II, 937 s.

37. Aristot. fr. 191 p. 154 s. Rose según Aelian, *Ver. hist.* 4, 17 y Iamblich, *Vit. Pyth.*, 31. 140 ss.; Porfirio, *Vita Pyth.* 2, 28 (18. 31 s., Nauck); cf. F. Taeger, *Charisma* I, 73 s.

prana una procedencia apolínea. Además la biografía de Iamblich, hacia el año 300 d. C., cita diversas figuras divinas conforme a cuya manifestación terrenal fue él considerado. Su tarea era traer a los hombres las bendiciones de la filosofía. Verdad es que resulta difícil separar en él la idea de migración de las almas, de la noción de un Dios que se encarna. De aquí que Alejandro Abonuteijos, fundador de una religión, se considerase a sí mismo como encarnación del alma de Pitágoras y pusiese en boca del dios-oráculo Glykon, como respuesta a la pregunta hecha por dos de sus partidarios referente «a si él tenía un alma semejante a la de Pitágoras... o a la de algún otro», los siguientes hexámetros: «el alma de Pitágoras menguó una vez y prosperó otra; aquella (es decir, la suya propia) que tenía el don de la profecía, es una parte del espíritu divino, y el padre (divino) la envió como socorro para los hombres buenos. Y regresa a Zeus, alcanzada por el rayo de Zeus». [38]

El ejemplo tercero procede de la poesía político-religiosa. Horacio pregunta a su oda segunda quién será destinado por Júpiter para purgar la culpa del asesinato de César. Tras el ruego dirigido a Apolo, Venus y Marte, aparece Octaviano como Hermes-Mercurio hecho hombre, para vengar a César y luego regresar al cielo. Sin duda, el poeta no está expresando, bajo esta forma de lisonja político-poética, más que él considera a Augusto

38. Iamblich, *Vit. Pyth.*, 30 s.; cf. en cambio c. 7 s.; no fue Apolo quien engendró propiamente a Pitágoras «nadie negará que el alma de Pitágoras estaba ya bajo la dirección de Apolo, sea como acompañante, o sea en relación de confianza con este dios; y así fue enviada al hombre» (traducción de M. v. Albrecht). No se trata aquí —en contra de la opinión sustentada por H. Braun, *Ges. Studien*, 259, nota 47— de preexistencia y bajada de un dios, sino del envío de un alma humana. Según Herakleides Ponticus se le atribuyó una procedencia o bien una vinculación con Hermes (Diog. Laert., 8, 4). A propósito de Alejandro Abonuteijos cf. Luciano, *Alex.*, 40, cf. sin embargo 4: Πυθαγόρᾳ ὅμοιος εἶναι ἠξίου.

como soberano enviado por los dioses [39]. Es esta una idea que también encontramos a propósito de otras figuras de soberanos —por ejemplo, Alejandro—, pero sobre todo en las inscripciones imperiales, tan exageradas, que se hallan en la zona oriental de habla griega. [40]

También hemos de entender, en función del trasfondo ideológico de la antigua ideología referente a los soberanos, el desarrollo seguido por la *saga de Rómulo* [41]. Varios investigadores pretenden descubrir en ella, y ante todo en el episodio de su maravillosa ocultación, paralelos con la cristología neotestamentaria. Se consideró a los gemelos Rómulo y Remo como hijos del dios Marte. Al ser asesinado Remo por su hermano Rómulo, la saga atribuyó a aquél, como fundador de Roma, un ocultamiento de índole maravillosa. En cambio, existe una interpretación racionalista, según la cual, éste fue asesinado por senadores, como lo fue César. En su progreso ulterior, la saga cambió el ocultamiento en apoteosis. Mientras que Ennio [42] hace intervenir a un testigo presencial todavía anó-

39. *Carmina,* 1, 2, 29 ss.; cf. sobre esto F. Taeger, *Charisma* II, 166 s. y E. Fraenkel, *Horaz*, 1963, 287 ss. Este autor ve en la identificación Mercurio-Augusto «una ocurrencia del poeta» (294): Cui dabit partis scelus expiandi / Iuppiter? Tandem venias, precamur, / Nube candentis umeros amictus / Augur Apoll... / Sive mutata iuvenem figura / Ales in terris imitaris almae / Filius Maiae, patiens vocari / Caesaris ultor: / Serus in caelum *redeas* diuque / Laetus intersis popula Quirini / Neve te nostris vitiis iniquum / Ocior aura / Tollat...

40. Plut., *De fort aut virt. Alex.* 6 (392 C): «Más bien llegó a la opinión de que era el gobernante y conciliador del mundo, enviado por Dios». 8 (330 D): «Pero como la divinidad que había enviado acá el alma de Alejandro, no volvió a llamarla en seguida (ahora) hay una ley que domina sobre todos los hombres y estos han de mirar hacia esa justicia *una* como a cosa común. Más ahora se ha quedado sin hijos aquella parte del mundo que no vio Alejandro».

41. Cf. J. B. Carter, en W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* IV, 1909, 15, 175 ss., 198 ss.; Rosenberg: PW I (1920) 1.097 ss.

42. *Ann.* 1, 110 ss., V. según *Ann.* 1, 65 V., también se predeterminó la inmortalidad de Rómulo en la asamblea de los dioses donde se decidió la fundación de Roma.

nimo, su nombre es conocido ya por Cicerón, Livio y otros autores posteriores. Más tarde se da noticia incluso de la identificación de Rómulo con el dios Quirino. En Livio leemos que Rómulo, enaltecido ya, hace al testigo presencial Próculo Julio el siguiente encargo: «Anuncia a los romanos que los (seres) celestiales quieren que mi Roma se convierta en cabeza del orbe... pueden, por lo tanto, comunicar a quienes vengan después, que no hay esfuerzo humano capaz de resistir a las armas romanas. Una vez dicho esto, se remontó hacia las celestes alturas». [43]

Realmente tenemos aquí una cierta analogía formal con los relatos de Mt y Lc sobre las apariciones de Jesús, incluido el de la ascensión. En Plutarco aparece el tema del envío: «Era voluntad de los dioses... que yo habitase durante tanto tiempo entre los hombres, edificase una ciudad llamada al mayor de los poderes y a la máxima fama, y luego volviese a habitar ese cielo del que vine». Podríamos leer aquí entre líneas el envío de una divinidad preexistente. En realidad Plutarco expresa tan sólo su doctrina sobre las almas, de índole platónica media; tal como hizo también en su escrito sobre Alejandro. Pues es palmario que se vuelve contra la concepción —que él considera primitiva— de un ocultamiento corporal, y cita a Píndaro: «Un cuerpo así va a la muerte prepotente, mas su imagen primigenia permanece viva eternamente; pues sólo eso procede de los dioses». Y añade: «De allá viene y allá regresa; no con el cuerpo, sino una vez que se ha separado y desembarazado por completo de él, se ha hecho plenamente puro, e incarnal

43. Livio 1, 16; además Cic., *De re pub.* 2, 10, 2; Ovid., *Met.* 14, 805 ss. Cf. también, en 848 ss. la ascensión de Hersilia, esposa de Rómulo que se convierte en la diosa Hora. Cancik ha llamado mi atención sobre el hecho de que el título Augustus está ligado con el *augurium augustum* (*Enn. ann.* 502 V) de la saga de Rómulo-Quirino; cf. Koch, *Religio*, 1960, 94-113.

y limpio» [44]. De modo semejante es enviada, según Iamblich, el alma de Pitágoras al mundo.

Tales concepciones del envío a la tierra hay que distinguirlas radicalmente del pensamiento referente a la «epifanía oculta», tal como lo encontramos, por ejemplo, en la leyenda de Filemón y Baucis, o entre los habitantes de Lystra quienes confesaron tras su curación milagrosa obrada por Bernabé y Pablo: «Los dioses se han mudado en hombres y han bajado hasta nosotros» [45]. El tema, antiquísimo, de la visita de los dioses ocultos bajo figura de hombres lo hallamos ya en la *Odisea* (17, 484 ss.), pasaje donde los adolescentes increpan a uno que había quebrantado para con el mendigo Odiseo el derecho a la hospitalidad, diciéndole:

> ¡Maldito tú! ¡Si fuese un dios, un ser celestial...!
> Pues los dioses van también por las ciudades, en figuras diversas.
> Vienen y se nos asemejan a extranjeros llegados de afuera.

Filón alude a este ejemplo para explicar las epifanías de Dios, o mejor dicho, las de sus figuras mediadoras en el Génesis (cf. Gén 18, 1 ss.), recalcando a la vez que «Dios no es como un hombre» (Núm 23, 19), que no posee figura ninguna y por ello tampoco podría tomar jamás cuerpo ninguno (*De somn.* 1, 232 ss.). Pero en esos ejemplos ni se habla del envío, ni tampoco un dios toma

44. Plutarco, *Romulus* 28, 2. 7-9.

45. Ovid., *Met.* 8, 611 ss.; *Fasti* 5, 495; Hech 14, 11 ss. Cf. también *Themistius* 7, 90 (véase lo que dice Wettstein acerca de este pasaje): «Fuerzas puras y divinas andan por la tierra para bien de los hombres, bajando del cielo no con figura aérea omo afirma Hesíodo, sino vestidas con cuerpos semejantes a los nuestros, y aceptando una vida conforme a la naturaleza de estos en pro de la comunidad con nosotros». Sin embargo podemos aceptar con seguridad la existencia de una influencia cristiana en este retórico platónico del siglo IV d. C. Junto con Juliano se esforzó en renovar la religiosidad pagana: cf. además la neoplatónica *Vit. Soph. de Eunapios,* 468, donde tenemos una cita de *Od.* 17, 485.

para sí el destino y la muerte propios de un hombre. Los dioses griegos nacen, se divierten como hombres y, en ocasiones, con hombres; desde luego. Pero no pueden morir. Su figura corporal es mera «apariencia»; a mayor abundamiento, su inmortalidad los diferencia básicamente de los perecederos «mortales».

Todo esto apenas nos sirve para aproximarnos más al misterio de los orígenes de la cristología. No en vano subrayaba una y otra vez Celso, enemigo de los cristianos, que «ningún Dios, ni ningún hijo de Dios (θεοῦ παῖς) ha bajado ni bajará hasta nosotros. Cuando vosotros habláis de ángeles ¿decís si éstos son como dioses, o son de otra calidad? De otra calidad, ciertamente: demonios» [46]. Como muy bien subraya A. D. Nock, la encar-

46. Orig., *Cels.* 5, 2 cf. 4, 2-23; véanse más testimonios documentales en A. D. Nock, *Essays* II, 933. En contraposición con los dioses, los demonios estaban parcialmente «ligados a la tierra» (8, 60). Los ángeles de Celso corresponden a las δυνάμεις de Themistius. El «escándalo» de la cristología aparece claramente en la polémica pagana respecto al asombroso —por no tener analogías con ningún otro— «Dios» de los cristianos. Véase al oponente pagano, en Minucius Félix, *Oct.* 10, 3: «Unde autem vel quis ille aut ibi deus unicus solitarius destitutus...?» 10, 5: «At autem christiani quanta monstra quae portenta confingunt...?» cf. 12, 4 y otros. Según una serie de oráculos narrados por Porfirio (tomada por Agustín, *Civ. Dei* 19, 23) da Apolo la siguiente respuesta a un hombre que quería saber cómo podía apartar a su mujer de la fe cristiana: «Prosigue persistiendo gustosa en su vana locura y en cantar elegias a un Dios muerto al que un tribunal rectamente condena y al que acerba muerte quitó la vida en los años más bellos, clavándose en hierro». Resulta curioso el que ya Porfirio trate de aprovechar la rivalidad frente al «Jesús histórico» interpretado neoplatónicamente y la necedad de sus partidarios con sus absurdas doctrinas. Y así Hékate hubo de responder a una cuestión tocante a si Cristo era o no era Dios: «Bien sabes que el alma inmortal no acomoda sus mudanzas a las del cuerpo; pero siempre anda extraviada si se separa de la sabiduría. El alma aquella pertenece a un hombre de piedad muy descollante; reverenciarla es algo ajeno a la verdad». Y a esta otra pregunta «¿Por qué fue condenado, entonces?», respondió la diosa mediante su oráculo: «Precisamente el cuerpo es abandonado siempre (!) a martirios agotadores; pero el alma de los piadosos se sienta en sede celestial. Sin embargo esta alma se convierte en destino fatal para otras almas... pues las enreda en el error... Pero él mismo era

nación de una figura divina y, más aún, su muerte ignominiosa en el madero, no constituía ningún «punto de contacto»; al contrario: servía de «piedra de escándalo». Por eso Celso se burla diciendo que la veneración de Jesús no se diferenciaba en nada del culto —despreciable y escandaloso, incluso para los paganos— que Adriano mandó se tributase a Antinoo, su joven amante que murió ahogado en el Nilo y a quien los egipcios no querían bajo ningún precio equiparar a Apolo o a Zeus (*Or. c. Cels.* 3, 36), venerándolo sólo por miedo al emperador (Justino Apol. 1, 29, 4). Todo lo más, y a causa de su incomparable belleza, se le hubiera podido comparar a Ganimedes, puesto entre los dioses por Zeus en el Olimpo (Clem., *Al. protr.* 49, 2). Pero el crucificado no era para los hombres cultos de la antigüedad más que expresión de la necedad, la vergüenza y la fealdad. Su veneración era, según el criterio de Plinio, una *superstitio prava immodica*, que merecía el castigo adecuado (10, 98, 8). *Por eso la «helenización» de la cristología tenía que conducir necesariamente al docetismo*: la humanidad y la muerte de Jesús, sólo como pura «apariencia» podían resultar soportables.

3. *El hijo de Dios en el judaísmo antiguo*

Tras estos resultados tan poco satisfactorios en conjunto, vamos a volver a las fuentes judías de aquella misma época en las que se siguieron desarrollando de varias formas las nociones tradicionales veterotestamentarias sobre el hijo o los hijos de Dios. Hay que tener

piadoso y fue al cielo, como van los piadosos. No debes pues difamarlo; pero la debilidad del espíritu humano persistirá en ti. ¡Qué fácil y qué abruptamente se convirtió él en peligro para ellos!» (traducción según A. Schröder). Casi podríamos opinar que ciertos esbozos «cristológicos» modernos están más próximos a este oráculo neoplatónico de Hékate, que al nuevo testamento...

en cuenta —bien es verdad— que el movimiento ideológico religioso en la patria y en la diáspora después del exilio, y más aún a partir de Alejandro, se encaminaba cada vez más hacia un encuentro con el espíritu griego. No podemos imaginar todo el polifacetismo que ofrecía el pensamiento religioso judío durante aquel cambio epocal. Incluso en época antigua era perceptible ya la impar capacidad intelectual que tenía el pueblo para integrar «piedras de escándalo ideológico» [47]. Las fuentes para el pensamiento cristiano primitivo han de ser buscadas ante todo aquí; y no de modo inmediato en los ámbitos del paganismo.

a) Sabios, carismáticos y el Mesías divino

El apelativo «hijo» o bien «hijos de Dios» fue aplicado a Israel hasta la Escritura rabínica. Junto a eso encontramos que la sabiduría judaica lo usaba individualmente al referirse a *sabios* o a justos; mientras que los textos más antiguos lo reservaban exclusivamente para el rey davídico:

> Muéstrate padre para los huérfanos,
> y haz de esposo para las viudas.
> Entonces Dios te llamará hijo,
> se apiadará de ti y te salvará de la fosa (Eclo 4, 10).

Resulta significativo cómo el nieto del poeta sentencioso atenúa la expresión, al traducir al griego el pasaje: «Y serás *como* un hijo del Altísimo» (καὶ ἔσῃ ὡς υἱὸς ὑψίστου). Finalmente en textos talmúdicos posteriores vemos que Dios llama «hijo» o interpela diciéndole «hijo

47. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*; Id., *Anonymatät, Pseudepigraphie und «Literarische Fälschung» in der jüdisch-hellenistischen Literatur*, en *Pseudepigrapha* I, Entretiens sur l'Antiqué Classique XVIII, Genève 1972, 231-239.

mío» al *obrador carismático de milagros* y al *místico arrebatado hacia Dios* [48]. Un escalón más lo encontramos en la Sabiduría de Salomón, procedente de la diáspora radicada en Alejandría. Los primeros capítulos describen el sufrimiento del justo ejemplar, que es perseguido e incluso muerto por los impíos: «Porque si el justo es hijo de Dios, él le acogerá y le librará de las manos de sus enemigos» (Sab 2, 18; cf. 2, 13 y 2, 16).

Se acusan aquí paralelos claros con la pasión narrada por los sinópticos. Posiblemente exista una cierta relación

48. Este es un hecho que suele ser pasado completamente por alto las más de las veces en las discusiones histórico-religiosas. Cf. sin embargo D. Flusser, *Jesus*, 1968, 98 ss.; G. Vermes, *Jesus the Jew*, 1973, 206 ss.; Id.: JJSt 24 (1973) 53 s., que alude sobre todo a Janiná b. Dosá como «hijo de Dios»: «Diariamente salía una *bat qol* y exclamaba: 'Toda la tierra será recibida a causa de Janiná, mi hijo; pero mi hijo Janiná se conforma con un *qab* de pan Johannis por semana'» (Taan. 24b; cf. Ber. 17b; Jull. 86a). Cf. Taan. 25a: Dios se le aparece en sueños a Eleazar b. Pedath: «Eleazar, hijo mío, ¿te parece bien que comience de nuevo toda la creación del mundo...?» Jag. 15b: Dice Dios: «Mi hijo Meír dijo...». Cf. también el midrash del fallecimiento de Moisés: Jellinek, *Bet ha-Midrasch*, 1967, 1, 21: «En seguida comenzó el Santo... a apaciguarle, y le dijo: Hijo mío, Moisés...»; cf. también 119: «Yo soy Dios, y tú eres Dios» (Ex 7, 1). Según Ber. 7a, el sumo sacerdote Yishmael b. Elishá tuvo una visión de Yahvé en el *sancta sanctorum* celestial, y le dijo: «Yishmael, hijo mío: bendíceme». Según la leyenda de los diez mártires (Jellinek, 6, 21) Yishmael es interpelado por Metatron, el visir de Dios llamándole: «hijo mío». Es presumible que originariamente fuese el propio Dios quien aquí hablase, pues en 3 Hen 1, 8 Dios mismo dice a los ángeles: «Sirvientes, serafines, querubines y ofanines míos: cubrid vuestros ojos ante Yishmael, mi hijo, mi amigo, mi amado». El calificativo «hijo mío» dado por Dios, o bien «hijo de Dios», tuvo necesariamente que desempeñar un papel en los círculos místico-carismáticos del judaísmo palestinense. Memar Marqah llama a Moisés *br. bjth d'lh*, hijo de la casa de Dios (VI, pá. 1 p. 85); la literatura rabínica conoce como *terminus tecnnicus* firme la *phamîlîā* de Dios; es decir, a los ángeles como la *phamîlîā šel ma 'ᵃlā*: cf. Jag. 13b; Sanh. 99b y otros. Véase S. Krauss, *Griechische und Lateinische Lehnwörter im Talmud, Midrasch und Targum* II, 1899, 463. El concepto puede aludir a los ejércitos celestiales, pero también al consejo celestial de los sabios (Sanh. 67b). Cf. la oración: «Sea, oh Señor, tu voluntad instaurar la paz en la *phamîlîā* de arriba y en la de abajo...» (Ber. 16b-17a).

entre el sabio e hijo de Dios sufriente, y el «siervo de Dios» del que habla Is 53. Después de su muerte, el justo será sumado a los «hijos de Dios»; es decir, a los ángeles (5, 5)[49]. En la novela judeo-helenística *José y Aseneth*, la egipcia Aseneth, hija del sacerdote, y otros no judíos califican varias veces a José de «hijo de Dios» por su belleza y sabiduría. Verdad es que su hermano Leví le llama tan sólo «uno de los amados por Dios», y según la edición de Battifol es «como un hijo de Dios». Con ello se pretendía expresar su pertenencia a la esfera divina, o también podríamos decir su «semejanza a los ángeles».[50]

Existe un fragmento textual procedente de la cuarta cueva de Qumrán, en el que figuran citas mesiánicas del antiguo testamento, y donde se demuestra que tampoco llegó a desaparecer del todo la tradición de considerar al rey como «hijo de Dios». En dicho fragmento, el oráculo de Natán (2 Sam 7, 14) «Yo seré para él un padre, y él será mi hijo» es transferido al «retoño de David»; es

49. Cf. sobre esto L. Ruppert, *Der leidende Gerechte*, fzb 5 (1972) 78 s. 84. 91; K. Berger: ZThK 71 (1974) 18 ss.

50. *Jos. y As.* 6, 2-6; 13, 10; 21, 3 cf. sin embargo 23, 10 (Battifol 75, 4 s.); sobre esto, M. Philonenko, *Joseph et Aséneth*, 1968, 85 ss., donde se pretende explicar el título partiendo de la especulación sapiencial judeo-helenista. La paternidad de Jacob no queda suprimida por este enunciado sobre el hijo de Dios 7, 5; 22, 4. El paralelo más próximo de este uso léxico parece ser T. Abrahán 12, donde Abel, hijo de Adán, actúa como juez de las almas. Está sentado en el cielo sobre un trono cristalino y reluciente de fuego, como «hombre maravilloso, que refulge como el sol, igual que un hijo de Dios» (Rez. A: ὅμοιος υἱῷ θεοῦ) Cf. también la promesa a Leví en T. Leví 4, 2: «El Altísimo ha oído tu oración: que te separe de la injusticia y seas para él un hijo, un asistente y un servidor ante él». Cf. asimismo J. Becker, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der zwölf Patriarchen*: AGAJU 8 (1970) 263 s. Según el drama mosaico del trágico Ezequiel, Dios habla así a Moisés desde la zarza: «Ten buen ánimo, hijo mío (ὦ παῖ) y escucha mis palabras...». Texto en Snell, *Tragicorum Graecorum Fragmenta* I, 293, 100. Según Jos. Ant. 2. 232, el niño recién nacido, Moisés, es un παῖς μορφῇ τε θεῖος.

decir, al mesías davídico «que... aparecerá en Sión al final de los tiempos» (4 Q flor I, 11 s.). Un poco más adelante cita también el Sal 2; por desgracia el fragmento se interrumpe tras los primeros versículos, de modo que no aparece ya Sal 2, 7. De otro fragmento deducimos que el nacimiento del mesías será obra de Dios [51]: «...cuando (Dios) haga nacer al mesías entre ellos» (IQSa 2, 11 s.). Incluso en el rabinado no se perdió por completo, pese a todas las polémicas anticristianas, la referencia mesiánica atribuida a Sal 2, 7 y otros pasajes semejantes. El calificativo «hijo de Dios» aparece en un texto arameo, asimismo encontrado en la cuarta cueva y procedente, según se cree, del contenido escatológico de un apócrifo de Daniel. Editado recientemente —a los 16 años de su adquisición (!)— de modo fragmentario y provisional, J. A. Fitzmyer lo ha completado y traducido como sigue:

> (...mas tu Hijo) será grande sobre la tierra (¡oh rey! Todos los hombres) obrarán (la paz) y todos (le) servirán. El será llamado (Hijo del) gran (Dios) y será nombrado junto a su nombre. Hijo de Dios se le llamará, e Hijo del Altísimo le llaman (*brh dj'l t'mr wbr'ljwn jqrwnh*). Así como los cometas se hacen perceptibles (literalmente como cometas de ver), así será su señorío. Ellos dominarán sobre la tierra por algunos años y todo lo pisotearán. Un pueblo pisoteará al otro, una ciudad a la otra. Hasta que el pueblo de Dios se alza y cada cual tiene paz ante la espada.

Mientras que J. T. Milik, completando el texto de otra manera, supone que el hijo de Dios alude al usurpador seleúcida Alejandro Balas, Fitzmyer ve en él más bien un soberano judío. Tampoco se excluye totalmente una interpretación colectiva —el pueblo judío—, de modo semejante a lo que ocurre con el Hijo del hombre en Dan 7, 13. Resultan interesantes los paralelos estable-

51. Cf. E. Lohse: ThW VIII, 362 s.; G. Vermes, *Jesus the Jew*, 197 ss.; W. Grundmann, en *Bibel und Qumran Festschrift H. Bardtke*, 1968, 86-111.

cidos con la filiación divina mesiánica de Jesús en Lc 1, 32-33. 35, a los que remite expresamente Fitzmyer.

Hemos de esperar a que se publique el texto completo para sacar otras conclusiones... y es posible que nunca podamos resolver satisfactoriamente el enigma que hoy nos plantea. Pero una cosa resultará clara: que el título «hijo de Dios» no era del todo ajeno a los judíos de Palestina. [52]

Se nos objetará de todas formas que aquí se trata de calificar como «hijos de Dios» a personas muy señaladas; y no precisamente de transferir la naturaleza divina a un hombre. Por no hablar ya de enunciados sobre preexistencia y mediación creadora... Pero al menos, con la sabiduría de José, Aseneth y Salomón se alude a la vinculación entre un hombre y el mundo de los «hijos de Dios».

Quisiera referirme en las páginas siguientes a dos textos judíos —uno de ellos palestinense y el otro procedente de la diáspora— en los que se traspasan claramente esos límites.

52. Billerbeck III, 19 ss. También aporta testimonios sobre la polémica contra la idea cristiana de filiación divina. En *Pesiqta Rab.* 37 (Friedmann, 163a) el texto de Jer 31, 20: «¿No es Efraín mi hijo predilecto?», es transferido al mesías sufriente por José. Después de su exaltación es constituido juez de las naciones. Cf. *infra* 99. En el Targum a Sal 89, 27 promete Dios al rey davídida, es decir, al mesías: «El me invocará: 'tú eres mi padre, tú mi Dios y la fuerza de mi redención'» hû yiqrê lî 'abbā 'att...; cf. además la κράζειν del Espíritu, Rom 8, 15 y Gál 4, 6. Podría estar aquí la raíz de la invocación oracional «Abba» —atribuible con toda seguridad a Jesús— en el cristianismo primitivo; cf. *infra* 89, nota 8. R. Nathan (hacia 160) refiere en Ex R 19, 7 el texto de Sal 89, 28 «también quiero hacerte primogénito», al mesías, Bill. III, 258. A propósito del nuevo texto sobre el «hijo de Dios» procedente de Qumrán, cf. J. A. Fitzmyer: NTS 20 (1973-1974) 391 ss. La interpretación de Milik aparece en HThR.

b) La mística judía: Metatron

En el llamado *Tercer libro de Henoc*, procedente de la mística judía, se cuenta cómo, según Gén 5, 24, Henoc, que es un hombre, fue arrebatado hacia Dios, hasta el cielo más alto, y transformado en la figura ígnea de un ángel. Es sentado, ya como *Metatron*, en un trono junto Dios y puesto por encima de todos los ángeles y potestades, para ejercer como mandatario general, como visir de Dios. Recibe el título de «príncipe del mundo»; más aún: es llamado «pequeño Yahvé».

Hace mucho que son conocidos los paralelos de los enunciados neotestamentarios sobre la entronización del Jesús exaltado [53]. También existe una clara dependencia de esta clase en las tradiciones más antiguas sobre el Hijo del hombre (tal y como aparece, por ejemplo, en los capítulos 70 y 71 del libro de Henoc etíope). Lo que ocurre es que en el rabinado no se pudieron emplear ya títulos como «Hijo del hombre», a causa de la confrontación existente con el cristianismo. Por ello le es dado por Dios a Henoc el enigmático calificativo de *naʿar*, adolescente [54]. Pudiera tratarse aquí de la sustitución de

53. «Príncipe del mundo»: 3 Hen 30, 2; 38, 3; cf. también Ex R. 17, 4; Jag 12b; Yeb 16b; Jullin 60a y otros; «pequeño Yhavé» 12, 5; 48C, 7; 48D, 1 n. 102. También aparece el calificativo *ʿebed* (JHWH): 48D, n. 17 (cf. H. Odeberg II, 28. 174) y 3 Hen 1, 4; 10, 3 y otros; cf. J. Jeremias: ThW V, 687, nota 256. Según Nu R. 12, 12 en su calidad de sumo sacerdote celestial ofrece las almas de los justos como expiación por Israel. En 2 Hen 15 (B) 1 lo declara mayor que todos los *ʾelohîm*. Para la influencia de esto sobre la cristología, cf. H. R. Balz, *Methodische Probleme der neutestamentlichen Christologie*: WMANT 25 (1967) 87-112; O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*, ^{12}1966, 105; K. Berger: NTS 17 (1970-1971) 415. Yaoel es una figura intermedia que aparece en el Apocalipsis de Abrahán, que está emparentada con ésta. Las especulaciones sobre Metatron han sido recogidas por la *Pistis Sophia* gnóstica y por el libro de Yeu, cf. Odeberg I, 188 ss.

54. 3 Hen 2, 2; 3, 2; 4, 1. 10; cf. Odeberg 2, 7 s.; I, 80 y también en 68 s. paralelos mandeanos y en 191 paralelos gnósticos, que dependen

un título cristológico ya no utilizable; como son los de «hijo» o «hijo del hombre». La advertencia rabínica de no confundir con el mismo Dios a ese Metatron, dado que «su nombre es igual al de su Señor», habla por sí misma [55]. Cuando el místico rabino y más tarde apóstata, Elisha ben Abuya, divisó en una visión a Metatron sobre el trono y en toda su gloria, no pudo menos de exclamar: «¡Verdaderamente, hay dos fuerzas divinas en los cielos!». Tal conocimiento habría determinado su apostasía del judaísmo [56]. La interpretación que dio Aqiba a los tronos de Dan 7, 9, nos muestra que también se podían transferir al mesías otras imágenes análogas: uno de los tronos sería para Dios y el otro para David; es decir, el mesías. Rabí José el Galileo repuso indignado: ¡Aqiba! ¿Hasta cuándo quieres seguir profanando la Shejiná...? [57]

claramente de la especulación judía más antigua. Según Yeb. 16b él no es solamente *na'ar*, joven; sino también a la vez *zaquen*, anciano (Sal 37, 25).

55. Sanh. 83b; cf. 3 Hen 12, 5: «Y me llamó: el (más) pequeño Yahvé en el presente de toda su *phamilyā*, según está escrito: 'Pues mi nombre está en él'» (Ex 23, 21). Para la vinculación de otros ángeles con el tetragramaton, cf. 29, 1 y 30, 1; cf. Odeberg II, 104 s. Tenemos aquí una analogía de la transferencia del título *Kyrios* a Cristo ensalzado. De modo semejante opina K. Berger: ZThK 71 (1974) 19, nota 36, autor que alude también al Yaoel de Apoc. Abr. 10.

56. 3 Hen 16, 2 cf. Jag 15a. Metatron es castigado por este sacrilegio del archiapóstata Elisha (=Ajer) con 60 golpes de fuego. Tenemos aquí una interpretación contraria a Metatron, que denuncia como peligrosas a esta clase de especulaciones místicas sobre el cielo. A propósito de la polémica rabínica contra los «dos poderes», cf. H. F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums*: TU 97 (1966) 324 s.

57. Sanh. 38b paralelo Jag 14a. De aquí se deduce al mismo tiempo la interpretación mesiánica del Hijo del hombre, realizada por Aqiba. Cf. también Billerbeck I, 486, ante todo la interpretación de Anani en 1 Crón 3, 24 como «hijo de las nubes»: es decir, como mesías. Cf. también la mesianología de exaltación en Pesiqta Rabbati, y página 99, nota 19.

c) La oración de José

Verdad es que también aquí se puede decir que esta tradición constituye, desde luego, una analogía con la cristología de la exaltación. Eso explicaría la instauración de un hombre en una dignidad parigual a la divina, que llevaría aparejados el otorgamiento de una soberanía absoluta (aunque no la *preexistencia* antes de todos los tiempos), la mediación creadora, el envío al mundo y la encarnación. Nos ayudará en esta cuestión un texto procedente de la diáspora grecófona. Veamos.

Cita Orígenes en su comentario a Juan un fragmento perteneciente a un apócrifo judío: la llamada Oración de José. En él Jacob-Israel, cabeza genealógica del pueblo de Dios, aparece como «arcángel del poder del Señor y Jefe supremo entre los hijos de Dios». Como tal, fue —junto con los otros patriarcas, Abrahán e Isaac— «creado antes de toda creatura» y recibió de Dios el nombre de Israel, «el hombre que contempla a Dios, pues yo soy el primogénito de todas las cosas vivientes, al cual Dios confirió la vida». Bajado a la tierra de incógnito, incita al ángel Uriel, que está muy por debajo suyo y lleno de envidia contra él. Lucha con Uriel junto al río Jabbok (Gén 32, 25 ss.). Pero es vencido por Jacob al aludir éste a su dignidad incomparablemente mayor. El pasaje Ex 4, 22 —«Israel es mi primogénito»— que de suyo se refiere colectivamente al pueblo de Israel, se aplica aquí de modo indudable a un ser espiritual preexistente y supremo (πνεῦμα ἀρχικόν) que toma en Jacob figura humana y se convierte en cabeza genealógica del pueblo israelita. Jacob-Israel puede anunciar también a sus hijos todo el porvenir del pueblo de Dios, porque lo leyó en las tablas celestiales donde se halla escrito el futuro. [58]

58. Orig., *In Joh* 2, 31, párrafos 189 s. (GCS 10, 88), cf. Orig., *In Gen* 1, 14 (3, 9) en Euseb., *Pr. ev.* 6, 11, 64 (GCS 43, 1, 356). El

d) La sabiduría preexistente

Si hasta aquí hemos venido notando la falta de la *mediación en la creación*, dentro de la tradición sapiencial vamos a toparnos con ella sin cesar a partir del siglo III a. C. En Prov 8, 22 s., himno sapiencial básico, aparece ya la sabiduría como *hija amada de Dios, nacida antes que todas las creaturas* y presente cuando el mundo fue creado:

> Cuando echó los cimientos de la tierra
> estaba yo, su amada, ante él;
> y era su delicia día tras día,
> jugueteando ante él en todo tiempo,
> jugueteando ante él por todo el orbe de la tierra
> y (encontrando) mi delicia entre los hijos de los hombres
> (8, 29 s.).

texto figura también en A. M. Denis, *Fragmenta pseudoepigraphorum quae supersunt graeca*, 1970, 61 s.; cf. también Id., *Introduction aux pseudépigraphes grecs...*, 1970, 125 ss., y el detallado artículo de Jonathan Z. Smith, *The prayer of Joseph*, en *Religions in antiquity. Essays in memory of E. R. Goodenough*, 1968, 253-294. Subraya Smith las relaciones con la mística y la especulación sapiencial judías y señala el origen judío de los fragmentos: «Rather than the jews imitating christological titles, it would appear that the christians borrowed already existing jewish terminology» (p. 272). También hay algunos rabinos que interpretan Ex 4, 22 no atribuyéndolo primariamente al colectivo «Israel», sino a los patriarcas; así por ejemplo R. Nathan en Ex R. 19, 7: Dios habla a Moisés: «así como yo he hecho a Jacob primogénito, pues está dicho: 'Israel es mi primogénito', así también quiero hacer al rey mesías primogénito mío, tal y como está escrito: 'Yo lo haré mi primogénito' (Sal 89, 28)». Cf. 3 Hen 44, 10 (Odeberg): «Abrahán, mi amado; Isaac, mi elegido; Jacob, mi primogénito». J. Z. Smith llega a este resultado: «The PJ may be termed a myth of the mystery of Israel. As such it is a narrative of the descent of the chief angel Israel and his incarnation within the body of Jacob and of his collection and ascent to his former heavenly state» (p. 287). Ya K. Windisch, *Neutest. Studien f. G. Heinrici*: UNT 6 (1914) 225, nota 1, vio la importancia de este fragmento. Sus «giros recuerdan por igual a la especulación sapiencial y a Col 1, 15». Cf. también A. D. Nock, *Essays* II, 931 s.

Esta mediadora de la creación y la revelación, sin igual y cercanísima a Dios, alcanza durante la época del helenismo una función dentro del mundo judío, que —*cum grano salis*— podríamos comparar con el ánima cósmica de Platón o con el logos estoico [59]. Procura orden al mundo y racionalidad a los hombres: el propio Dios «la derramó sobre todas sus obras» (Eclo 1, 9). Pero el propio Ben Sirá, que proclamó su universalidad con este enunciado, proclama su exclusividad extrema mediante un giro radical que sólo resulta inteligible si tenemos en cuenta el trasfondo de la lucha ideológica que se reñía en su época: la sabiduría cruzó ciertamente el cielo y la tierra; pero no encontró donde alojarse.

> Entonces el creador de todas las cosas me ordenó
> y aquél que me creó hizo que mi tienda reposase;
> dijo: «Plantarás tu tienda en Jacob
> y en Israel alcanzarás heredad».
> Desde el tiempo primigenio y desde el comienzo fui creada (siríaca y Vulgata).
> y hasta la eternidad no dejaré de ser.
> En el tabernáculo santo, delante de él serví
> y por eso fui plantada en Sión
> encontré reposo en la ciudad que él ama tanto como yo (siríaca y Vulgata).
> y en Jerusalén (surgió) mi imperio.
> Eché raíces en el pueblo glorioso,
> en la porción del Señor, en su heredad (siríaca).
> (24, 12-16. Traducción y configuración del texto, según V. Hamp).

Es decir, la máxima figura mediadora abandona el santuario celestial y baja a establecerse en *un* punto de la tierra: el templo edificado en Jerusalén sobre el monte Sión; en aquel lugar que eligiera el Dios de Israel y donde también habrá de instalarse el trono del mesías, según la promesa profética. [60]

59. M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, 275 ss., 292 ss.

60. *O. c.*, 284 ss.; J. Marböck, *Weisheit im Wandel*: BBB 37 (1971) 17 ss., 34 ss., 63 ss.; cf. también H. Gese, *Natus ex virgine*, en *Probleme*

Pero la limitación exclusivista va más allá: para Ben Sirá la sabiduría divina es idéntica a la torá de Moisés: «El libro de la Alianza del (Dios) altísimo, es todo esto; la ley que nos dio Moisés como heredad para la casa de Jacob» (24, 23).

Quiere esto decir que la sabiduría divina, que es una magnitud cósmica, es enviada por Dios a un lugar determinado sobre la tierra y toma simultáneamente la figura de la ley sinaítica confiada por Dios a Israel.

Los judíos mantuvieron ulteriormente esta identificación entre sabiduría y torá, a la vez que recalcaban de continuo su aspecto universal y cósmico. Para Filón —filósofo judío de la religión— al igual que para los rabinos, la sabiduría-torá es comparable al plan arquitectónico o bien al instrumento con el que Dios creó el mundo. Ambas —sabiduría y torá— pueden también ser llamadas «hijas de Dios» [61]. Según Filón (*Quaest. Gen* 4, 97), es «hija de Dios y madre primogénita de todo». Resulta secundario para toda esta cuestión, que el susodicho calificativo sea o no una pura imagen metafórica, o que tras él se trasluzca la idea de una hipótesis personificante. En el fondo ambas son intercambiables.

biblischer Theologie, 1971, 87: «La sabiduría hipostasiada en la teología sapiencial tardía, que hubo de ser presentada en tiempos remotos como un hijo creado de Dios (Prov 8, 22 ss.), tiene una función como representante del orden de Yahvé, comparable a la del rey de Sión. Su identidad con la revelación de Yahvé a Israel conduce a la idea de que ella, como logos divino preexistente (Eclo 24, 3 ss.) sólo puede encontrar una morada duradera sobre el Sión... al igual que el arca (v. 7 ss.). Así es como la teología sapiencial se liga al mecanismo del Sión, en su misma raíz; y esta vinculación se presupone en los pasajes relativamente tempranos sobre el υἱὸς θεοῦ del nuevo testamento, en los que se habla del envío del hijo... La interpretación sapiencial de la teología del Sión conduce a la noción de preexistencia del υἱὸς θεοῦ y no puede menos de aparecer bajo una luz nueva la tradición que considera a la época de David como tiempos primeros y por ende enseñaba el origen protológico del mesías escatológico (como en Miq 5, 1)».

61. M. Hengel, *o. c.*, 307 ss. A propósito de la torá como «hija de Dios», 310, nota 404. A propósito de la sabiduría como «hija de Dios» en Filón, cf. *Fuga*, 50 ss.; *Virt.*, 62; *Quaes. Gen* 4, 97.

También en la Sabiduría de Salomón alejandrina recibe la sabiduría, por una parte, una importancia cósmica que todo lo abarca. Es «soplo de la fuerza de Dios», «efusión pura del fulgor del Todopoderoso», «imagen de su (perfecta) bondad». Nos tropezamos aquí con imágenes y conceptos que nos serán repetidos literalmente por los enunciados cristológicos [62]. Por otra parte, no se la califica de hija de Dios, sino —de manera todavía mitológica— como «compañera de su vida» (8, 3) y compañera de trono (9, 4). En cambio el justo por ella inspirado es «hijo de Dios» (2, 18). También Israel es «hijo de Dios» (18, 13), así como los israelitas engendrados por ella (9, 4. 7; 12, 19. 21; 16, 21 etc.). Es enviada (9, 10) bajo la figura de Espíritu divino (7, 7. 22 s.; 9, 17 s.), y «entra en almas santas», colma «a los amigos de Dios y a los profetas», es decir, actúa en la historia santa de Israel, hijo de Dios (7, 27). Al mismo tiempo gobierna todas las cosas, como el logos etoico (8, 1). [63]

e) Filón de Alejandría

La sabiduría ofrece unos rasgos muy parecidos a estos en la obra del filósofo de la religión, Filón de Alejandría que es aproximadamente una generación más viejo que Pablo. A decir verdad, se ha de tener presente que en ese autor no hemos de presumir la existencia de un

62. Sab 7, 25; cf. sobre esto B. L. Mack, *Logos und Sophia*: SUNT 10 (1973) 67-72. Sin embargo su interpretación unilateralmente egiptizante no entra en el asunto. Tenemos aquí el lenguaje típico de la *koiné* religiosa helenista; cf. J. M. Rease, *Hellenistic influence on the Book of Wisdom and its consequences*: Analecta Biblica 41 (1970) 41 ss. El autor se halla bajo la influencia de la filosofía popular y de la aretalogía helenista de Isis, que se distingue esencialmente de sus precedentes egipcios más antiguos. Cf. sobre esto Heb 1, 3; Col 1, 15; 2 Cor 4, 6.

63. Cf. P. C. Larcher, *Etudes sur le livre de la Sagesse*: Etudes Bibliques (1969) 329-414.

sistema conceptual estricto, sino que hemos de contar con encontrarnos asociaciones muy libres y atrevidas. Invocando el himno sapiencial de Prov 8, 22 ss., del que hemos partido, Filón puede calificar, por ejemplo, a Dios —el «demiurgo» que creó todas las cosas— como padre; y como madre a la razón divina (ἐπιστήμη), que es idéntica a la sabiduría. «Ella recibió la semilla de Dios, y engendra entre dolores como fruto sazonado a ese único y amado hijo visible que es nuestro mundo» [64]. En este pasaje se ligan entre sí la *especulación sapiencial judía y la doctrina platónica de la creación de Timaios. El mundo como hijo* se corresponde con Dios en cuanto creador de todas las cosas. En este punto Filón distingue, sin embargo, entre el *mundo espiritual de las ideas* y el mundo de lo visible. El primero es el «hijo primogénito y mayor»; y como tal, resulta idéntico al *logos*, a la razón cósmica divina. A la vez es «imagen» (εἰκών) de Dios por su calidad de mediador entre la divinidad eterna y el mundo creatural de lo visible [65]. Filón puede presentárnoslo con muchas variantes: impersonalmente como «mundo espiritual» o también personificado como sumo sacerdote celestial, mediador exento de pecado, hombre primigenio espiritual, intercesor, arcángel...;

64. *Ebr.*, 30 s.; cf. *Fug.*, 109: Dios como padre, y la sabiduría «por la que todas las cosas llegaron a ser», como madre del sumo sacerdote, es decir, del logos; de modo análogo *Quod. det. pot.*, 54. Cf. B. L. Mack, *o. c.*, 145. Sobre todo el problema en conjunto, véase también H. Hegermann, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler...*: TU 82 (1961), y H. F. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palastinischen Judentums*: TU 97 (1966) 248-282. Proporcionan también una vista panorámica. A. S. Carman, *Philo's doctrine of the divine Father and the Virgin mother*: AJTh 9 (1905) 491-518 y A. Maddalena, *Filone Alessandrino*, 1970, 298-317.

65. *Conf. ling.*, 62 s., interpreta aplicándolo al hijo mayor y «primogénito», es decir, al logos, el *semah* = ἀνατολή mesiánico de Zac 6, 12. A propósito de su postura de mediador, cf. *Quis rer. div.*, 205 s. Cf. también *Conf. ling.*, 146; *De agricult.*, 51; *De somn.* 1, 215; *Quod det. pot.*, 82; *Spec. leg.* 1, 96 y otros. A propósito del logos como εἰκών cf. F. W. Eltester, *Eikon im Neuen Testament*: BZNW 23 (1958) 35 ss.

incluso como Dios segundo (δεύτερος θεός) que es el enviado y mensajero, ni creado ni no creado, de Dios y que gobierna los elementos y los astros como lugarteniente suyo [66]. El mundo perceptible es en cambio el «hijo menor», y el tiempo «el nieto de Dios». También el «hijo menor» ostenta funciones mediadoras [67]: «puede enseñarme, como un hijo puede enseñar cosas referentes a su padre, o a una obra cosas referentes a quien la realizó». [68]

Llama la atención lo *extraordinariamente reservado que es Filón al atribuir a hombres el calificativo «hijo de Dios»*. En *Quaest. Gen* 1, 92 (a propósito de Gén 6, 4) funda él la denominación de los ángeles como «hijos de Dios» en que son espíritus carentes de cuerpo, no engendrados por hombre. Y une a ésta la observación de que también Moisés llama hijos de Dios «a hombres buenos y descollantes», mientras que a los malos les llama «cuerpos» tan sólo. En *Spec. leg.* 1, 318 llega, basándose en una combinación entre Dt 13, 18 y 14, 1, a la conclusión siguiente: «los hombres que obran lo bello y aquello que agrada (a la naturaleza), son hijos de Dios»; en cambio la generación corporal no desempeña papel ninguno. Quedaba así suprimida en el fondo la limitación a la comu-

66. E. Schweizer: ThW VIII, 356 s.; B. L. Mack, *o c.*, 167 ss. Es poco probable que —como opina Mack— tras la idea de logos como «hijo» e «imagen» tengamos la mitología egipcia de Horus. Mack subestima la tradición platónica media; dentro de la cual se halla Filón. La terminología referente a la luz era demasiado general en la antigüedad como para poder deducir de ella amplias consecuencias histórico-religiosas. Todo intento monocausalista de interpretar a Filón (mitología egipcia; teología mistérica; gnosis; antiguo testamento y judaísmo) nos conduce al error y no hace justicia al carácter sintético-complejo del pensamiento filoniano. A propósito del logos como «segundo Dios», cf. *Quaest. Gen.* II, 62: «Lo perecedero nunca puede ser conformado al Altísimo, es decir, al padre de todas las cosas, sino (sólo) al Dios segundo, que es el logos de aquél». Cf. además Rom 8, 32 y H. F. Weiss, *o. c.*, 261, nota 8. Cf. sin embargo las reflexiones en *De somn.* 1, 228 ss., sobre θεός y ὁ θεός.

67. *Quod deus imn.*, 31 s.; *De ebr.*, 30 ss. (con la cita Prov 8, 22).

68. *Spec. leg.* 1, 41.

nidad étnica de Israel. Esta reserva de Filón respecto a atribuir tal concepto a hombre, resulta evidente, sobre todo, en *Conf. ling.*, 145 ss. Por lo pronto subraya, tras citar Dt 14, 1 y 32, 18, que todos aquellos que poseen el conocimiento de la singularidad de Dios son llamados «hijos del Dios único». Afirmación que él completará a la manera estoica, diciendo que ellos «sólo consideran como bien, lo que es (moralmente) hermoso»; y por tanto tienen por destructible lo moralmente malo, el placer. Pero Filón establece un límite: «Aquel que aún no sea digno de ser llamado hijo de Dios» habrá de ordenarse «al logos, al primogénito de Dios, al más antiguo de entre los ángeles» al «arcángel» y al «que tiene muchos nombres», el cual es a la vez «llamado Comienzo, Nombre, Palabra de Dios, Hombre modélico y El que ve; es decir: Israel» (... κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον, τὸν ἀγγέλων πρεσβύτατον... καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος καὶ ὁ ὁρῶν, Ἰσραήλ, προσαγορεύεται).

Invocando Gén 42, 11: «Todos nosotros somos hijos de un hombre», es decir, Jacob-Israel, subraya que aquellos que «aún no son (suficientemente) capaces como para ser considerados hijos de Dios», pueden al menos serlo como hijos «del logos santísimo», de «la imagen informe» de Dios. No se trata aquí de generación física, sino de la «generación de las almas, que alcanzan la inmortalidad gracias a la virtud» (149). La función salvadora del logos resulta muy clara en todo esto. Sólo él, el «primogénito de Dios», puede llevar a los hombres, gracias a un nuevo nacimiento espiritual, a hacerse dignos del calificativo «hijos de Dios». La interpretación de «Israel», del hombre que contempla a Dios, como *arjē* y «ángel más antiguo» arroja al mismo tiempo luz sobre la oración de José, que ya hemos mencionado en otro lugar. Verdad es que aquí el lenguaje de Filón toma un cuño más filosófico. Es claro que semejantes especulaciones no eran inusitadas para el judaísmo de la diáspora.

Y aún más extraño resulta que, en la práctica, Filón no atribuya apenas el concepto «hijo de Dios» a una figura concreta de la historia de la salvación. Desde luego le gusta hablar de la generación espiritual en la que no interviene padre ninguno. Dentro de este marco puede llamar en cierta ocasión a Isaac «hijo de Dios». Pero tal predicado no se atribuye precisamente a la figura histórica del patriarca, sino que alude a su nombre interpretándolo alegóricamente: «el mejor de todos los sentimientos elevados», la «risa interior y espiritual» con que Dios «obsequia a todas las almas plenamente pacíficas para delicia y alegría suya» (*Mut. nom.*, 130 s.). Sólo hay un caso en que se atribuye a Abrahán este calificativo —y en cierto modo de pasada—; por supuesto, ligándolo a la exégesis de Gén 18, 17: «¿He de encubrir yo ante *Abrahán*, mi amigo (los LXX han traducido en cambio 'mi siervo': παῖς μου), lo que voy a hacer?». Aquel que por ser salvo ha llegado a tánta amistad con Dios «ha sobrepasado ampliamente los límites de la felicidad humana; sólo él es de origen noble, pues eligió para sí como padre a Dios y sólo por él ha sido aceptado». Y en atención a esto es alabado el sabio, de manera decididamente gnóstica, como el único que en verdad es rico, libre y rey (*Sobr.*, 56 s.).[69]

69. Cf. *Quaest. Gen* 4, 29-18, 33 donde se describe como éxtasis del sabio el encuentro de Dios con Abrahán. Tal encuentro no puede ser duradero, el sabio tiene que estar dispuesto a regresar de él «pues los hijos no pueden hacerlo todo en la contemplación del padre...». En *Quaest. Gen* 4, 21 Abrahán es denominado «siervo mío» conforme a Gén 18, 17 (LXX); igualmente *All. leg.* 3, 18. K. Berger: ZThK 71 (1974) 7 y NTS 20 (1973) 34 s., nota 132, pretende ver en la unión de Abrahán como sabio, como hijo de Dios por adopción, como rico, libre y rey, una tradición judeo-helenista de un reino apolítico. El final —irónico— de la epístola de Horacio a Maecenas (*Ep.* I, 106 ss.) muestra que esos temas se apoyan sobre una tradición estoica: «Ad summam: *sapiens* uno minor est Iove *dives, liber,* honoratus, pulcher *rex* denique regum, praecipue sanus —nisi cum pituita molesta est— (...a no ser que le aqueje un catarro)». Así también E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieu-*

Filón prefiere emplear en lugar de «hijo de Dios» el título «hombre de Dios» (ἄνθρωπος θεοῦ) que se apoya en modelos veterotestamentarios [70]. Esta circunspección en el empleo del título que analizamos, llama tanto más nuestra atención dado que en él, y por influencia del helenismo, se habían vuelto muy movedizos los límites entre el mundo divino y el hombre, cuando se trataba de determinadas figuras como pueden ser los patriarcas o Moisés. En consecuencia interpreta en *Quaest. Ex* 2, 29 el dicho de 24, 2 referente a que únicamente Moisés podía subir hasta Dios, en el sentido de que el alma dotada del don de profecía e inspirada por Dios «entraba en relación de parentesco con él; pues al haber abandonado y dejado tras sí todo cuanto sea naturaleza mortal, se muda en divina; de modo que se convierte en emparentada con Dios y verdaderamente divina». Filón califica en *Quaest. Ex* 2, 46 a esta transformación como «segundo nacimiento» producido sin intervención corporal y sin madre; obrado únicamente por el «Padre de todas las cosas [71]. Finalmente, en el tratado «escatológico» *De*

ses de Philon d'Alexandrie, ³1950, 233 ss.: «Le fils de Dieu... n'est donc que le sage au sens stoïcien, sans qu'il y ait trace d'une relation personelle».

70. El calificativo «hombre de Dios» puede ser aplicado simultáneamente tanto al logos, es decir, al hombre primigenio celestial, como a los sabios que viven conforme a aquél. A propósito del concepto cf. en los LXX Dt 33, 1; Jos 14, 6 (Moisés); 1 Re 2, 27; 9, 7-10 (Samuel); 3 Re 12, 24; 13, 4-31; 17, 24; 4 Re 1, 9-13 entre otros, Elías; 4, 7 ss., Elisá. Sobre Filón véase Bréhier, *o. c.*, 121 ss. En 1 Hen 15, 1 es ese Henoc arrebatado al cielo junto a Dios, ὁ ἄνθρωπος ὁ ἀληθινός (o bien τῆς ἀληθείας).

71. A propósito de los usos lingüísticos de Filón, cf. R. A. Baer, *Philo's use of the categories male and female*: ALGHJ 3 (1970) especialmente 55 ss.: «The divine impregnation of the soul». La continua presentación de Dios y de las fuerzas que le están sometidas, como engendradores espirituales, tiene el sentido de presentarlas como «the source of all goodness and virtue» (p. 61). La historia de la salvación con sus figuras concretas y singulares, sufre un fuerte retroceso respecto a la relación con Dios de tipo místico y actual.

praem. et poen., 165 ss., describe el maravilloso retorno de Israel a la patria. Actúan en él, conjuntamente, tres «intercesores». (παράκλητοι) para realizar «la reconciliación con el Padre» (πρὸς τὸν πατέρα καταλλαγαί): la bondad de Dios, la impetración y la enmienda de los que retornan. Su meta «no es otra que agradar a Dios *igual que* los hijos agradan a un padre». Aunque si nos fijamos en Filón y su gran obra literaria, el título «hijo de Dios» no es utilizado con frecuencia, tal apelativo alcanzó variantes muy considerables. Dentro del ámbito cósmico, que es donde radica su centro de gravedad, se vincula tanto con la especulación sapiencial judía como con el *Timaios* de Platón. Su atribución a hombres viene generalmente suscitada por enunciados veterotestamentarios; si bien, interpretados desde la perspectiva estoica. Esta reserva en el empleo de la metáfora tenía que ver probablemente —a pesar de su fuerte impronta helenística— con los esfuerzos por preservar la trascendencia supramundana de Dios. Y, desde luego, se contrapone de modo extraño con la especulación sobre la «generación» o el «nacimiento» desde Dios, tan querida de Filón.

Aquí se ligan, casi sin necesidad de suturas, los enunciados judeo-veterotestamentarios y los enunciados mitológico-helenísticos o filosóficos. Muestra así Filón la amplia posibilidad que se ofrecía para una interpretación griega de la tradición judía.

6

A PROPOSITO DEL PROBLEMA DE LOS ORIGENES DE LA CRISTOLOGIA PRIMITIVA

Hemos esbozado con la máxima brevedad el uso lingüístico judío del término «hijo de Dios», y los modelos ideológicos de «preexistencia», «mediación creadora» y «envío» que están emparentados con él. Creemos haber encontrado ahí sillares esenciales, empleados por la cristiandad primitiva en la concepción de sus esbozos cristológicos. La asombrosa pluralidad de nombres y la variabilidad de la sabiduría y, más aún, del logos en Filón de Alejandría, nos enseñan que induce a errores el buscar desenredar la maraña de títulos cristológicos convirtiéndola en una pluralidad de «cristologías» independientes e incluso contradictorias, tras las que están diversas comunidades. Por ese camino nos acercaríamos a la realidad histórica tan poco, como si supusiésemos —pongo por caso— que tras cada nombre dado al logos por Filón existe una «doctrina» independiente sobre dicho concepto. Un método así nos aboca, en el fondo, a toda una amplia gama de absurdos históricos. También se ha de tener en cuenta esto en lo tocante al problema de los orígenes de la cristología.

El hombre antiguo no pensaba en materia de mitos diferenciando analíticamente, como hacemos nosotros, sino que su modo de pensar era acumulativo y combinatorio, siguiendo el sentido de la «pluralidad de vías de aproximación». Cuantos más títulos se atribuyeran al Resucitado, tanto más posible era honrar la peculiaridad impar de su obra salvífica [1]. Consideremos además que nosotros, como suele sucedernos en todas las cuestiones referentes a la antigüedad, sólo poseemos en el fondo, con las fuentes que nos han llegado (las más de las veces por casualidad) una minúscula parcela de un conjunto de tradiciones mucho mayor.

1. Logos y sabiduría son calificados por Filón como «de muchos nombres»: *Conf. ling.*, 146: «Mas si alguien no es digno de llamarse hijo de Dios, esfuércese en someterse al logos, a su primogénito (de Dios), al más antiguo de los ángeles, pues él es arcángel y lleva muchos nombres (πολυώνυμος)». Según *Leg. all.* 1, 43 la «sabiduría celestial y sublime» —idéntica al logos, o también calificada de madre suya— es ensalzada a la categoría de «polinombre». También Moisés (*Mut. nom.*, 125) y el sabio (*Ebr.*, 82) al igual que «las fuerzas divinas» (*Somn.* 2, 254) son llamados «polinombres». Según una opinión generalizada en la antigüedad, la calidad de «polinombre» suponía un alto rango. Así lo demuestran no sólo el hecho de conferirle setenta nombres a Metatron (3 Hen 3, 2; 4, 1; 48 D, 1, 1. 5. 9) sino también la pluralidad de nombres que recibe el mismo Dios (3 Hen 48 B, cf. Filón, *Decal.*, 94): no debemos malemplear sacrílegamente «el polimorfo nombre de Dios» (τὸ τοῦ θεοῦ πολυώνυμον ὄνομα). Mientras que la carencia de nombre de los dioses era señal del primitivismo de un pueblo, la «polionomatía» era un predicado honorífico; cf. a propósito de la Stoa, *Diog. Laert.* 7, 135. 147; Ps. Aristot., *De mundo* 7 (401a, 13 ss.). Cf. Hom., *Hymn. Dem.*, 18. 32: («el hijo polinombre de Cronos»); también la interpelación al «polinombre» Dionisos, Sófocles, *Ant.*, 1.115; el himno a Cleantes Z. 1 (SVF 1, 121 Z 34 s.): «Zeus, altísimo inmortal, dominador polinombre del universo...» y Aristid., *Or.* 49, 29 ss. (346): «Zeus ha recibido todos los hombres grandes y a él convenientes». Es conocida la «polinombre Isis», Apul., *Met.* 11, 5, 2: «cuius numen unicum multiformi specie, ritu vario, nomine multiiugo totus veneratur orbis». Cf. también la gran aretalogía de Isis, POx 1.380. Sobre todo el problema en conjunto E. Bickerman, *Anonymous Gods*: Journal of the Warburg Inst. 1 (1937) 187 ss.; H. Bietenhard: ThW V, 1954, 248 s. Resulta parcialista la vinculación en Filón entre la polionomatía de la sabiduría y el logos con la areta-

Por tanto, la cuestión es esta: ¿hasta qué punto puede ayudarnos el mosaico de fuentes judías, a reconstruir hipotéticamente el desarrollo de la cristología del Hijo de Dios, durante los apenas 20 años que median entre los acontecimientos primeros de la muerte y resurrección de Jesús, que fundaron las comunidades, y el desarrollo de la misión paulina después del concilio apostólico?

Fundamentalmente se ha de considerar, a este propósito, que aquí no se puede tratar de una simple reconstrucción de las antiguas especulaciones judías sobre la hipostasis y la mediación, sino que la cristología más temprana lleva en sí una impronta completamente original y, en definitiva, está arraigada en el acontecimiento contingente de la actividad de Jesús, de su muerte y de sus apariciones una vez resucitado. Es decir: la comparación histórico-religiosa sólo puede explicarnos el origen de algunos temas, tradiciones, elementos léxicos y funciones; pero no, el fenómeno de la aparición de la cristológía como conjunto. Aquí se ha de tener en cuenta también la posibilidad de una innovación «carente de analogías». A decir verdad, ni aun hoy hemos avanzado gran cosa a partir de este juicio —especialmente importante en un conocedor tan destacado de la historia de las religiones helenísticas como es A. Deissmann—: «El origen del culto a Crito (y, es decir, a la vez de la cristología...) es el misterio central de la comunidad primigenia palestinense». Sobre este punto se han de aplicar nuestras reflexiones.

logía agipcia de Isis, según B. L. Mack, *o. c.*, 110, nota 2. Se trata de un fenómeno muy extendido. A propósito de la cristología con miras al cuarto evangelio cf. H. v. Campenhausen: ZNW 63 (1972) 220 s.: «Esta plétora de 'nombres' es intencionada, sin lugar a dudas. El único contenido del evangelio es el propio Jesús en su singularidad. Todos los posibles títulos son siempre meramente indicativos; y ninguno de ellos es capaz de describir a Jesús enteramente como fue en realidad».

1. *La antigua profesión de fe: Rom 1, 3 s.*

Por lo pronto, quisiera remitirme a un texto paulino sobre el Hijo de Dios, que he mantenido reservado hasta el presente y que contiene una profesión de fe más antigua, según coincidente opinión de los investigadores. Pablo lo trae en la introducción a la carta dirigida a la comunidad de Roma, no fundada por él. Quizá para aludir con dicha fórmula a la base confesional común. El apóstol emite aquí un doble enunciado sobre el «Hijo de Dios» como contenido de su evangelio: «nacido de la semilla de David según la carne, constituido Hijo de Dios poderoso, según el Espíritu de santidad, a partir de la resurrección de entre los muertos» (Rom 1, 3 s.).

Difícilmente se habrá escrito durante los últimos años sobre un testo neotestamentario tanto como se ha escrito sobre éste [2]. Podemos ahorrarnos la referencia a las múltiples hipótesis que se han producido sobre el desarrollo de esta fórmula. Todos los intentos de reconstrucción son poco más o menos eso: hipótesis.

En dicho texto se contraponen, con toda claridad, dos frases que contrastan. Ambas se refieren al Hijo de Dios (περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ 1, 3a):

1. Por su origen humano, procede de David. Con eso queda citado el supuesto terrenal e histórico-salvífico de su dignidad mesiánica.

2. Pero el énfasis está en el segundo enunciado: fue instaurado Hijo de Dios por su resurrección —o también, dicho cronológicamente: desde su resurrección— y cier-

2. Cf. la relación en E. Käsemann, *An die Römer*, 2; K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*: SNT 7 (1972) 112 ss.; G. Eichholz, *El evangelio de Pablo*, 1977, 186 ss. E. Brandenburger, *Frieden im Neuen Testament*, 1973, 19 ss. Sigue siendo esencial E. Schweizer, *Neotestamentica*, 1963, 180 ss.; P. Stuhlmacher: EvTh 27 (1967) 374-389.

tamente con fuerza (δύναμις) «divina» y modo de ser «espiritual» (es decir, celestial) que participa de la divina gloria.

De aquí que sea demasiado unilateral el querer entender la filiación divina sólo «jurídicamente», y no «físicamente» [3]. Esta alternativa moderna no es suficiente. Pues la filiación divina contiene, al mismo tiempo, un enunciado sobre la existencia «trascendente» del resucitado junto a Dios en su gloria, a la cual fue él «mudado». Con todo, llama nuestra atención en esta fórmula el que Pablo no hable *expressis verbis* sobre la preexistencia y el envío del Hijo, aun cuando también lo suponga en la introducción. Incluso deducimos del puro tenor literal, que la instauración en la filiación divina sólo acaece mediante la resurrección de entre los muertos. De ahí se puede inferir que se trata realmente de una profesión de fe muy temprana y «prepaulina» en sentido propio, la cual podría remontarse a otra forma más sencilla; posiblemente de la primera comunidad judeocristiana de Jerusalén. H. Schlier supone que esa forma primitiva sería la siguiente: «Jesucristo engendrado de la semilla de David nombrado Hijo de Dios por la resurrección de los muertos» [4]. En cambio, el propio Pablo lo entiende, desde luego, conforme al sentido de su cristología de la preexistencia, tal y como vemos por ejemplo en el himno que figura en la carta a los Filipenses, donde el crucificado recibe el título de *Kyrios* en el acto de su exaltación. El paralelo judaico más próximo sería la exaltación, transformación y entronización de Henoc hombre, el cual recibe también como adjudicados por Yahvé multitud de títulos; y entre ellos el de «el pequeño Yahvé».

3. H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, 1967, 96.

4. H. Schlier, *Zu Rö 1, 3 s.*, en *Neues Testament und Geschichte. Festschrift O. Cullman*, 1972, 207-218, específicamente 213.

2. *El trasfondo histórico de Rom 1, 3 s.*

La profesión de fe bimembre muestra a las mil maravillas la doble raíz que tiene la cristología:

La primera es el Jesús terrenal procedente del linaje de David. El enunciado del miembro primero lo califica como el *messias designatus*. Y va a la muerte en calidad de tal. Sobre su cruz, y como *causa poenae* política, ponía: rey de los judíos. Este título recorre como un hilo conductor toda la historia de la pasión, y por lo tanto es difícil que pueda ser desechado como creación posterior de la comunidad [5]. De aquí que las fórmulas de fe de la cristiandad primitiva repitan con multitud de variantes: «El mesías (Cristo) murió por nosotros» o bien «por nuestros pecados». La ignominiosa muerte del *messias designatus* fue un obstáculo inaudito, que desde el principio obligó a la comunidad primitiva a valorar este *ho-*

5. M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*: BZNW 34 (1968) 42 ss. La denuncia de ser «rey de los judíos» era idéntica a la de agitador, para la administración romana. Así nos lo muestra la caracterización de los reyes judíos en Tácito, *Hist.* 5, 8: «Tum iudaei macedonibus invalidis, parthis nondum adultis (et Romani procul erant) sibi ipsi reges imposuere». Sólo los romanos tenían derecho a poner y quitar reyes dentro del área que dominaban, cf. *Jos. Bell.* 1, 282: Marco Antonio está decidido a «hacer rey de los judíos» a Herodes. En cambio el hasmoneo Antígono pierde su reino (según Ant. 14, 384) por haber sido instaurado por los partos. Según Dion Cassio 49, 22, 6 fue ejecutado como rebelde a hacha, tras haber sido atado a un poste y azotado «cosa que ningún rey (antes que él) había sufrido de parte de los romanos» (cf. Estrabon según Jos. Ant. 15, 9). A propósito de las burlas inferidas a Jesús como «rey de los judíos», cf. además del episodio de Karabas en Alejandría, *Philo in Flacc.*, 36 ss., la orden del prefecto Lupus en Alejandría para que se haga mofa de un rey judío (¿Andreas Lucas, cuando la sublevación de 116-117 a. C.?) en el teatro de Minos, véase *Acta Pauli et Antonino*, col. 1. 1. 4 s., *Acta Alexandrinorum*, ed. Musurillo, 1961, 37. No podemos en absoluto imaginarnos cuán grande era el escándalo que suscitaba el anuncio de un rey mesiánico *judío* y crucificado, al que se había de anunciar como «Señor» e «Hijo de Dios». La misma pregunta de Pilato en Mc 15, 9. 12 y desde luego el título, suponen expresiones antijudías. A propósito de la interpretación carismático-sapiencial del título de rey y de la filiación davídica, cf. K. Berger: ZThK 71 (1974) 1-15.

rrendum desde la perspectiva de su necesidad salvífica, partiendo de la promesa veterotestamentaria. Bien es verdad que aquí no se trata sobre nada de eso. La muerte de Jesús se presupone tan sólo implícitamente en el enunciado sobre la resurrección.

La segunda raíz de la cristología y su obstáculo inmediato la constituye el acontecimiento de la resurrección. Dios manifiesta su adhesión al ejecutado en el ignominioso madero. Podríamos calificar el enunciado «Dios ha resucitado a Jesús» propiamente como la primitiva profesión cristiana de fe, que sale a nuestro encuentro una y otra vez a lo largo del nuevo testamento, y aún con mayor frecuencia que la fórmula de la muerte de Cristo [6]. El participio ὁρισθεῖς en Rom 1, 4 es un típico *passivum divinum* que parafrasea el propio actuar de Dios. En esta cuestión se ha de tener en cuenta que la sola resurrección todavía no basta de ningún modo para explicar el origen de la mesianidad de Jesús. Ensalzar un mártir a la categoría de Dios no era todavía una prueba de su dignidad escatológico-mesiánica; es decir, de su dignidad sin igual... La resurrección recibe su especial importancia de que Dios confirma aquí al crucificado como «rey de los judíos», como su ungido [7]. Tal

6. De entre toda la superabundante bibliografía que existe sobre la resurrección remito a B. Rigaux, *Dieu l'a ressuscité*, Gembloux 1973, en especial 311 ss.; P. Stuhlmacher, *Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu von den Toten und die Biblische Theologie*: ZThK 70 (1973) 365-403; así como al cuarderno número 3 de ThQ 153 (1973) sobre «el origen de la fe en la resurrección», donde figuran trabajos de R. Pesch, W. Kasper, K. H. Schelkle, P. Stuhlmacher y M. Hengel.

7. Cf. N. A. Dahl, *Der gekreuzigte Messias*, en H. Ristow-K. Matthiae, *Der historische Jesus und der kerygmitische Christus*, 1960, 161: «...de las apariciones del crucificado podemos deducir que Jesús vive y ha sido elevado al cielo, pero no que sea el mesías... La resurrección supuso... que Jesús fue justificado por Dios frente a sus oponentes. Si fue crucificado como presunto mesías, entonces —pero sólo entonces— la fe en su resurrección hubo de transformarse en fe en la resurrección del mesías crucificado». Mantiene una opinión semejante a esta J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento* I, Salamanca ²1974, 296: «La fe en

confirmación aconteció mediante la instauración por Dios de Jesús como hijo suyo y, desde luego, en virtud de la resurrección de entre los muertos.

Y con esto llegamos a la cuestión que especialmente nos interesa. ¿Por qué la profesión de fe pone en este pasaje decisivo «Hijo de Dios» y no «Hijo del hombre», «Mesías» o también «Señor»? De suyo cabría esperar otro título, dada la conexión existente con la exaltación. En el Henoc etíope (71, 14) dice Dios al Henoc ya ensalzado: «Tú eres el Hijo del hombre, que ha nacido para la justicia». Y el salmo 110, rotundamente decisivo para la cristología primitiva, comienza: «El Señor dijo a mi Señor: siéntate a mi diestra...». Tanto aquí como en el himno contenido en la carta a los Filipenses aparece la palabra clave «Señor». Los enunciados judeo-veterotestamentarios referentes al Hijo de Dios son además —como ya vimos— de un polifacetismo que confunde, y muy poco unívocos. En el judaísmo de aquella época, precisamente, el apelativo «Hijo de Dios» no se usaba para el mesías de manera propiamente titular. A esto habría que responder por lo pronto, que el título «Hijo de Dios» abarca —como ningún otro del nuevo testamento— a Dios y a la figura de Jesús conjuntamente. El es el hijo bienamado (Mc 1, 11; 9, 7; 12, 6 par.), el hijo único (Jn 1, 14. 18; 3, 16. 18; 1 Jn 4, 9) y el primogénito (Rom 8, 29; Col 1, 15. 18; Heb 1, 6; cf. Ap 1, 5). Se pretende expresar con eso que en Jesús el propio Dios viene a los hombres y que el Resucitado está del todo vinculado con Dios. Cabría objetar que este informe aparentemente dogmático no constituye prueba ninguna de tipo histórico. Sin embargo, se asienta en realidad sobre buenas razones históricas, que interesa citar aquí:

la resurrección de un enviado de Dios asesinado, no suponía en modo alguno creer en su mesianidad (cf. Mc 6, 16), y el escándalo de un mesías crucificado era tan enorme que resulta difícilmente concebible que la propia comunidad lo crease».

1. Un punto de partida esencial es la relación sin igual que Jesús mantiene respecto a Dios. Viene expresada en el término «Abba», padre querido, que es un modo de dirigirse a Dios totalmente inusitado en el judaísmo. Tal expresión interpeladora fue participada por el mismo Pablo a sus comunidades misioneras como barbarismo arameo. Y es una señal consciente de que el Hijo hace hijos de Dios a los creyentes. Aun cuando sea probable que Jesús no se calificase a sí mismo *expressis verbis* como «Hijo de Dios», en su filial relación con Dios como Padre tenemos, sin embargo, lo que constituye propiamente la raíz de este título postpascual. [8]

2. Otra raíz más es la prueba mesiánica de Escritura. Jesús había sido denunciado ante Pilato por los dirigentes del pueblo como supuesto pretendiente mesiánico, y condenado a muerte por el romano. En los acontecimientos de la resurrección, cuyo testimonio más antiguo es el informe vigorosamente configurado de Pablo en 1 Cor 15, 3 ss., vio la comunidad primitiva la confirmación divina de la pretensión mesiánica de Jesús. Es cierto que tal mesianidad del crucificado, resucitado y ensalzado, contradecía por completo la expectación tradicional y popular de un libertador político y docto intérprete escriturista de la torá, tal como había sido ampliamente difundida, ante todo, por obra de los fariseos. La

8. Rom 8, 15; Gál 4, 5 s.; Mc 14, 36. J. Jeremias, *Abba*, 1966, 15-67; Id., *Teología del nuevo testamento* I, 87. También la forma original de la palabra de la revelación Mt 11, 27 (Lc 10, 22) expresa esta relación filial, cf. *o. c.*, 80 ss. En cambio resulta demasiado parcial el intento realizado por K. Berger: NTS 17 (1971) 422 ss., para deducirla de la tradición docente sapiencial y de la comprensión de los términos «maestro» y «discípulo». Rom 8, 15 ss. muestra, igual que Gál 4, 4 ss., que se trata de la liberación escatológica de los hijos de Dios. Sus raíces están ya en el sermón de Jesús sobre el «reino de Dios» y en su conducta. La importancia de la invocación aramea «abba» dentro de las comunidades misioneras de Pablo formadas por cristianos procedentes del paganismo, sólo se explica en todo su sentido si se refiere al propio Jesús.

predicación misionera de los primeros testigos de la resurrección recibió su poder argumentatorio frente a su propio pueblo, ante todo, de la «prueba de Escritura», que situaba las promesas proféticas por delante de la torá. Y así podrán deducir sin más de la lectura del oráculo de Natan a David (2 Sam 7, 12-14) la yunción existente entre resurrección y filiación divina: «Y yo resucitaré tu semilla después de ti (wah^{a}qîmotî = καὶ ἀναστήσω)..., y regiré su reino. El edificará una casa en mi nombre, y yo erigiré el trono de su soberanía eternamente. Y yo seré su padre y él será mi hijo».

Otto Betz ha mostrado claramente que tras la temprana profesión de fe de Rom 1, 3 s. tenemos la interpretación de 2 Sam 7, 12 ss. aplicada al Resucitado [9]. De Lc 1, 32 s., Hech 13, 33 ss. y Heb 1, 5 podemos deducir más muestras de la vigorosa influencia ejercida por 2 Sam 7, 12-16 sobre la naciente cristología de la comunidad primitiva, pues tras todos esos enunciados palpita una antigua historia de las tradiciones. Tenemos además que en los dos pasajes citados en último lugar, el texto 2 Sam 7, 14 se halla intimísimamente vinculado con Sal 2, 7. También se deducía de modo inequívoco de Sal 2 y Sal 89 la vinculación entre mesías e hijo de Dios. Pero como además «hijo de Dios» se podía aplicar tanto a los justos que sufren como a los carismáticos y sabios, ¿por qué no había también de transferirse con toda razón este calificativo —cuya atribución era vacilante— a Jesús, el mesías ensalzado? Por el título «hijo de Dios» corren juntas tradiciones muy distintas.

9. O. Betz, *Was wissen wir von Jesus?*, 1965, 59 ss., 64 ss.; más detallado en la versión inglesa: *What do we know about Jesus?*, 1968, 87 ss., 96 ss. Cf. también E. Schweizer, *The concept of the davidic «Son of God» in Acts and its old testament background*, en L. E. Keck-J. L. Martin (eds.), *Studies in Luke-Acts*, Nashville 1966, 186-193. Por ser fundamentad para la prueba de Escritura mesiánica con miras a la muerte y resurrección de Jesús, cf. también J. Jeremias, *Abba*, 205, y para la influencia —difícilmente dudosa— de Is 53.

3. Jesús habló de modo enigmático sobre el «hijo de Dios» —en arameo, *bar ʾenāš*— que vendrá, y se «identificó» a sí mismo con esa venidera figura de juez. Creo además que finalmente pudo hablar de sí mismo de modo velado como del «hijo (del hombre)». Sólo así se hace explicable el que precisamente este término enigmático recibiese en todos los evangelios una importancia tan central como autocalificativo exclusivo de Jesús, aun cuando no era un título mesiánico usual y aunque no pudiese por ello —esto es claro— ser empleado en la predicación misionera de la cristiandad primitiva. Propiamente carece de significado kerygmático. En los evangelios sinópticos se habla del Hijo del hombre que ha de venir y sufrir; pero no se habla, desde luego, de fe en él. Los dos textos judíos contemporáneos que hablan sobre el Hijo del hombre, lo identifican siempre con el mesías. [10]

Las cosas no fueron distintas en la cristiandad primitiva. La resurrección constituía sólo, hasta cierto punto, la prueba de que el anuncio de Jesús como Hijo del hombre era verdad: Dios había mostrado al Crucificado como Hijo del hombre-mesías, y como tal ha de volver revestido de las funciones de portador de la salvación y de juez. Según la ley, y por razones léxicas, se venía muy a la mano la analogía de confesar también como *bar ʾelāh(ā)* —es decir: como «Hijo de Dios»— a ese *bar ʾenāš(ā)* —es decir: «Hijo del hombre»— que había sido confirmado y ensalzado por Dios. Y tanto más obvia era tal analogía cuanto que el «Hijo del hombre» había sido exaltado asimismo por encima de todos los «hijos de Dios» celestiales y le había sido dado todo el poder como eterno «plenipotenciario» de Dios.

10. Hen. etíope 48, 10; 52, 4; Esdras 13; cf. sobre esto U. B. Müller, *Messias und Menschensohn in Jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johanes*: SNT 6 (1972) 52 ss., 81 ss., 111 ss. A propósito de la exégesis rabínica de Dan 7, 13, véase Billerbeck I, 486 y Justino. *Dial. C. Tryph.*, 32.

El desarrollo —descrito aquí con máxima concisión— que lleva hasta el enunciado que hemos recibido en Rom 1, 3 s., referente al Hijo de Dios reinstaurado por la resurrección, pudo ourrir en Palestina y durante un lapso relativamente corto. Se funda en la lógica interna de la perspectiva conjunta ofrecida por la predicación y el comportamiento de Jesús, su muerte y el acontecimiento de la resurrección. Cuando Pablo describe como revelación del Hijo de Dios hecha por el propio Dios, su vocación ocurrida a las puertas de Damasco entre los años 32 y 34, ello presupone —a mi entender— la importancia central de dicho título, ya en aquel tiempo [11]. En su visión vocacional adquirió la certeza «de la identidad entre el mesías celestial y el Jesús crucificado» [12]. Jesús, el Hijo de David, no era otro que el Hijo de Dios resucitado. El mensaje de los cristianos, que tan acerbamente combatió el fariseo y maestro de la ley Pablo, no era un engaño satánico sino verdad escatológica de Dios.

4. Este desarrollo hacia el empleo de υἱὸς θεοῦ como título mayestático central se vio reforzado por la posibilidad de traducir por παῖς la expresión hebrea *'ebed*, y de interpretar luego ese término como «hijo». Así se explica el que ya en los textos neotestamentarios esté en franco retroceso la expresión «siervo de Dios»

11. Gál 1, 15 s., cf. *supra,* nota 4, página 16. Cf. M. Hengel, en *Neues Testament und Geschichte. Festschrift O. Cullmann*, 1972, 62.

12. J. Weiss, *Das Urchristentum*, 1917, 140 (acotado por el autor). Cf. 117. No sabemos si Pablo creía, ni de qué manera, como fariseo en la diáspora en la existencia de una figura mesiánica celestial. Las suposiciones de la escuela de la historia de las religiones, especialmente crasas por ejemplo en M. Brückner, *Die Entstehung der paulinischen Christologie*, 1903, sobre una especulación judeo-helenista precristiana en torno a un *mesías* celestial preexistente, no tienen apoyaturas directas en las fuentes conocidas. Sólo nos es accesible la tradición sapiencial. Es cierto que esta literatura del judaísmo helenista se ha perdido hasta en sus restos más pequeños. Por ejemplo, nada sabemos sobre qué tradiciones hay tras la revelación del sumo sacerdote escatológico T. Levi 18. En cambio carece de todo fundamento suponer la existencia de una gnosis precristiana sobre Cristo, como pretende W. Schmithals.

(παῖς θεοῦ) como título cristológico. Sin embargo, hemos de aceptar que su influencia en la cristiandad primitiva nunca fue tan grande como algunos han supuesto. Por ejemplo resulta cuando menos muy dudoso si el υἱὸς θεοῦ que aparece en la perícopa bautismal de Mc 1, 11 desplazó o no a un παῖς θεοῦ que existía inicialmente [13]. En principio en la profesión de fe en el «Hijo de Dios» se trató pues de un *enunciado expresamente ensalzador.*

3. *Preexistencia, mediación en la creación y envío al mundo*

Pero ¿cómo explicar ahora los pasos dados hasta llegar a las nociones de *preexistencia*, de *mediación en la creación* y de *envío* del Hijo de Dios al mundo, que ya para Pablo tenían una importancia central?

Es posible —e incluso probable— que se desarrollasen primeramente en los círculos de aquellos judeocristianos grecófonos que habiendo sido desalojados de Jerusalén, comenzaron a misionar paganos en las ciudades helenistas de Palestina, Fenicia y Siria. Por otra parte Pablo presupone siempre esos enunciados, acuñados ya vigorosamente por el uso. Resulta del todo improbable que exista en ellos una influencia pagana inmediata, incluso por simples razones tocantes a la composición demográfica de esas jóvenes comunidades misionales: los judeocristianos fueron siempre el elemento ideológico activo y determinante de la línea teológica a seguir. En el fondo fueron ellos quienes pusieron su impronta en toda la iglesia del siglo I. Por desgracia, la escuela de la historia de las religiones prestó demasiado poca atención

13. Cf. J. Jeremias, *Abba*, 1966, 191-216. A propósito de la perícopa bautismal de Mc 1, 9-11, cf. F. Hahn, *Hoheitstitel*, 301 s., 340 ss.; mantiene una opinión contraria. F. Lentzen-Deis, *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern*, 1970, 186 ss., 262 ss.

a este punto, tan decisivo. Precisamente los hombres que durante el siglo I después de Cristo llevaron adelante con más vigor la polémica contra los judíos, proceden del judaísmo. Me estoy refiriendo a Esteban, al fariseo Pablo y a los autores del primero, segundo y cuarto evangelios, de la carta a los Hebreos y del Apocalipsis de Juan. Otro grupo dominante fueron los llamados «temerosos de Dios», que estaban ideológicamente muy próximos al judaísmo aun antes de su paso a la nueva fe. Quizá pertenezca a este círculo el autor del tercer evangelio y de los Hechos de los apóstoles. [14]

También es muy consecuente y posee *una firme lógica interna* el desarrollo ulterior de la cristología. La fe en la exaltación de Jesús como Hijo del hombre e Hijo de Dios, en la resurrección y en su instauración como plenipotenciario perpetuo de Dios, llevó en seguida a la cristiandad primitiva ante la cuestión tocante a las relaciones de Jesús con los otros entes mediadores; se trata de los ángeles supremos o también —por lo menos en parte— de la sabiduría-torá concebida de modo personificado.

Fue necesario asimismo repensar dentro de la delimitación crítica respecto a la religión madre, la relación de los medios salvíficos del judaísmo hasta entonces vigentes —culto en el templo y torá—, con el Hijo de Dios y mediador de la salvación ensalzado [15]. La certeza de que

14. F. Siegert, *Gottesfürchtige und Sympathisanten*: JSJ 4 (1973) 109-164.

15. En contra de la opinión de Berger, *Die Gesetzesauslegung Jesu*: WMANT 40 (1972) 17 ss., no encontramos en el judaísmo precristiano de la diáspora, ni siquiera en Palestina, una auténtica —es decir: religiosamente motivada— crítica *fundamentalmente* intrajudaica a la ley, que por ejemplo rechazase todo el ritualismo legal y se concentrase sólo sobre los mandamientos morales. Los reformadores radicales de Jerusalén posteriores al año 175 a. C., se esforzaban por una asimilación total al judaísmo, y ésta era también por lo regular la meta de todo judío que rompía con la ley de los padres. Los críticos judíos de la ley a los que se refiere Filón (*Agr.*, 157; *Vit. Mos.* 1, 31) o los alegoristas radicales (*Abr.*,

con la actuación, muerte y resurrección de Jesús se había iniciado el «tiempo mesiánico», tropezaba con el escándalo que producía un cambio básico en las relaciones respecto a la torá mosaica. Lo que corporeizaba la verdadera voluntad de Dios no era ya la torá promulgada en el Sinaí, sino la doctrina del mesías Jesús. Su muerte en el madero de la ignominia (Dt 21, 23) podía —sí: debía— poner en tela de juicio la ley de Moisés como autoridad *última*. Si para el judaísmo —también dentro

89 ss.) se hallaban al margen del judaísmo y apenas ejercían una influencia que merezca la pena ser mencionada; cf. sobre esto, H. A. Wolfson, *Philo,* ^{3}1962, 1, 82 ss., e I. Heinemann, *Philons griechische und jüdische Bildung,* 1932, ^{2}1962, 454 ss. Originariamente la crítica judía a la ley apenas estaba influida, precisamente en sus decisivos comienzos, por este laxo judaísmo de asimilación. Pablo no se califica gratuitamente en Gál 1, 14 como antiguo «celoso» de la tradición de los padres. En cambio, la crítica cristiano-primitiva a la ley, que se inició precisamente en Palestina, no tiene carácter emancipatorio y secularizante, sino que se orientaba por completo hacia una nueva y radical comprensión de la voluntad divina. Es decir, necesariamente tuvo unas bases escatológicas y se remite en última instancia a una autoridad original: al propio Jesús. Verdad es que también resulta dudoso que podamos invocar una «nueva torá del tiempo mesiánico»; en contra de la opinión sustentada por W. D. Davies, *Tora in the messianic age and/or the age to come*: JBL Monograph Series 7 (1952) y H. J. Schoeps, *Paulus*, 1959, 177 ss. El rabinado conoció todo lo más ciertas reflexiones sobre una reforma parcial de la torá, basada en la cesación del pecado, ligada a la pregunta sobre los «fudamentos de la torá»; cf. P. Schäfer: ZNW 65 (1974) 27-42. Pablo no hizo más que pensar hasta lo último de modo radical y consecuente según modelos cristológico-soteriológicos la crítica parcial a la torá introducida por Jesús y proseguida por helenistas pertenecientes al ámbito ideológico de Esteban (Hech 6, 11. 13 s.). Si la revelación salvífica de Dios en su Cristo era realmente universal y definitiva, entonces tenía que ser necesariamente válida para todos los hombres. Si el Cristo de Dios era la base de la salvación, entonces la ley de Moisés no podía ya seguir valiendo como camino de salvación. El Cristo de Dios estaba por encima de la ley, que según Dt 21, 23 le había entregado a la maldición de Dios. De modo análogo, el sacrificio de Jesús privaba de sentido a todos los sacrificios del templo. Solamente él era ahora la víctima de reconciliación, de alianza, de expiación, el verdadero cordero pascual; sí: sumo sacerdote y punto de reconciliación, juntamente. Incluso los judeocristianos ebionitas rechazaron el culto sacrificial.

de la perspectiva del tiempo mesiánico— el éxodo y la revelación de la ley en el Sinaí eran además el acontecimiento salvífico propiamente «normativo», los cristianos transfirieron esto consecuentemente a la persona de Cristo y a su obra. El enunciado que va al final de la torá (Dt 34, 10) y que dice: «De aquí en adelante no ha surgido en Israel ningún profeta igual a Moisés, con quien Yahvé trataba confiadamente cara a cara (y al que le dio plenos poderes) para todas las señales y milagros para los que le envió Yahvé», resulta corregido por Jesús según Lc 16, 16 respecto al Bautista, y según Mt 11, 27 (Lc 10, 22) respecto a sí mismo. Ya la cristología más primitiva hubo de enervarlo básicamente.

Además, y según el conocido enunciado de la carta de Bernabé (6, 13) «Mirad: yo hago tanto las últimas cosas como las primeras», un cierto interés protológico cuadraba perfectamente con la conciencia escatológica de la comunidad primitiva. Sólo aquel que disponga del comienzo posee todo. Por eso el *principio* tenía necesariamente que ser iluminado por el fin. La idea de la preexistencia era finalmente —y por fin— un medio de expansión muy apreciado para manifestar el especial significado salvífico de determinados fenómenos. Incluso se podía decir que ella expresaba —de modo típicamente judío, es decir, mediante la proyección sobre los primeros tiempos— la concepción, común en todo Oriente, de la correspondencia entre la imagen celestial primigenia y la realidad terrenal. También podemos deducir de Miq 5, 1 o de Sal 110, 3 la preexistencia del redentor escatológico: había sido engendrado por Dios, más viejo que la aurora de la creación.

Encontramos otros enunciados sobre preexistencia referidos al Hijo del hombre en el Enoc etíope 48, 6 y 62, 7. Según ellos, fue elegido por Dios antes de que fuese creado el mundo; junto a esto se mantiene también la preexistencia de su nombre (48, 3; cf. 69, 26). Lo que se corresponde con la preexistencia del nombre del

mesías en las fuentes rabínicas [16]. Igual que ocurre en la relación existente entre la hipóstasis personificada y el simple lenguaje en imágenes plásticas, también aquí se sigue realizando con fluidez el tránsito desde la pura preexistencia «ideal» —es decir: en cierto modo sólo en el pensamiento de Dios— a una preexistencia «real». Tampoco el concepto de «preexistencia» debiera ser entendido aun conforme al sentido tardío propio de la controversia arriana: como un no-ser-creado, como un ser atemperal-eterno con Dios. Por lo pronto significa un «ser antes de la creación del mundo». De todos modos, también aquí se dan esos tránsitos. Y así en Prov 8, 22 ss. tenemos ya, junto a verbos que expresan el llegar-a-ser-creado, otros que expresan el «llegar-a-ser-nacido». Al menos la sabiduría, o bien el logos, siempre tuvo que estar necesariamente ligada a Dios. No se podía concebir a Dios sin su sabiduría. [17]

16. Cf. V. B. Müller, *Messias und Menschensohn*, 47 ss: «Como el mesías en 4 Esd es el Hijo del hombre, magnitud salvífica preexisten en 1 Hen, una parte del mundo creado ya por Dios que aparecerá cuando llegue el final del segundo (*sic*)». Para el rabinado, cf. Billerbeck II, 334-352, ante todo 335: Pes 54a Bar; Tg. Zac 4, 7 y otros, 346 s.: especulaciones sobre el alma preexistente del mesías, que proceden de la época de los amorreos.

17. Prov. 8, 22: *gānānî*, «él me creó»; 8, 23: 1. *nᵉsakkotî*, «fui formado con todo arte»; cf. a propósito de esto G. Gese, en *Probleme biblischer Theologie. Festschrift G. v. Rad*, 1971, 81 s.; este autor lee en Sal 2, 6, en vez de *nāsakhtî* (cuyos radicales consonánticos son iguales) esta otra forma: «mas yo fui (de modo maravilloso) creado como rey suyo sobre el Sión...»; 8, 24: *hôlaltî*, «nací entre dolores de parto». Con mayor razón predominan en Filón y en la Sabiduría los conceptos de «engendrar», «sacar», «reflejar» y «fluir», respecto a los de crear y formar. Filón puede llamar eterno al logos: «Cabeza de todas las cosas es el logos eterno del eterno Dios» (*Quaest. Ex.* 2, 117; verdad es que aquí pudiera tratarse de una interpretación cristiana en texto armenio, véase la continuación. Cf. el *reʾšit* de Gén 1, 1; Prov 8, 22 y Col 1, 18; Ef 1, 22; cf. además H. F. Weiss, *Kosmologie*, 265 ss.). Según *Quis. rer. div. her.*, 205 s., el «logos más antiguo» y el «arcángel» es quien recibió del padre y creador de todas las cosas el encargo de separar del creador a la creatura»,

Cuanto más progresa la reflexión cristológica, tanto más se aboca necesariamente al planteamiento trinitario. Según una tradición rabínica más tardía, se adujo el texto Gén 1, 2 «y el espíritu de Dios se cernía» como prueba de la «preexistencia» del mesías antes de la creación, pues en dicha perícopa se aludiría al espíritu del mesías (Pes. R. 33, 6; cf. Gén R. 2, 4) [18]. Otro texto emparentado con éste identifica la luz primigenia de la creación (Gén 1, 4) con la luz del mesías que Dios ocultaba bajo su trono. Por petición de Satanás muestra Dios ese mesías oculto bajo el trono, tras lo cual aquél se precipitó contra

como un mediador que «ni (es) no-creado como (no-creado es) Dios... ni (es) creado (como creadas son las creaturas), sino (que está) entre estos dos extremos». Por esta calidad suya es «intercesor de... lo perecedero» y «enviado del Señor a los súbditos». «Pues a la manera de un heraldo traigo yo a las creaturas el mensaje de paz de aquel que ha decidido acabar con las guerras, de ese Dios que vigila sin cesar la paz». La distinción posterior entre el λόγος ἐνδιάθετος y προφορικός en Teófilo de Antioquía (*Ad Autolyc.* 2, 10) se remonta a Filón, autor que amplió especulativamente los conceptos estoicos.

18. R. Shimeon b. Lagih —mediados del siglo III— interpretaba según Gén R. 2, 4 el versículo Gén 1, 2 refiriéndolo a los cuatro reinos de la tierra: tohu (Babel); bohu (Media, reino de Haman); tiniebla (Yawan, Macedonia); profundidad (*tehom*), el señorío sacrílego (Roma): «Y el Espíritu de Dios se cernía» con esta expresión se alude al espíritu del rey-mesías, tal y como se dice en Is 11, 2: «Descansaba sobre el espíritu de Yahvé»; cf. Lev R. 14, 1: «el espíritu del rey-mesías». En cambio S.b.L. según Yalgut Sal 139, párrafo 5 (265a), Gén R. 8, 1 y Midr Tanjumá Tarziá (Buber, 153a), interpreta ese espíritu del que se habla en Gén 1, 2 refiriéndolo al alma de Adán. Según la edición de Teodoro, el manuscrito D trae igualmente en Gén R. 8, 1: «rey mesías» (p. 56). Probablemente haya transmitido S.b.L. ambas interpretaciones, y no se deba suprimir sin más la alusión al mesías o bien a su alma, creyéndola una alegoría, como hace Billerbeck II, 350. En Pes. R. 33, 6 (Friedmann, 152b) vemos que esta idea siguió ejerciendo influencia: «¿Cuál es la prueba de que el mesías existía desde el comienzo de la creación del mundo? 'Y el espíritu de Dios se cernía'. ¡Se trata del rey-mesías! Pues está dicho: 'Y el espíritu de Dios descansará sobre él' (Is 11, 2)».

el suelo ya que con ello había contemplado por sí mismo su propia aniquilación y la de sus partidarios [19]. (Pes. R. 36, 1).

Así pues, la inclusión de la idea de la preexistencia en la cristología, se produjo por una necesidad interna. Eberhard Jüngel tiene toda la razón cuando, partiendo de un punto de vista sistemático, emite el siguiente juicio: «Más que mitológico, era consecuente». [20]

Y con la preexistencia recibió también su forma plena el enunciado sobre el envío al mundo. De suyo ya eran enviados por Dios los ángeles o los hombres de Dios y los profetas del antiguo testamento; para los tiempos escatológicos se promete, según Mal 3, 23, el envío de Elías. La sibila judía podía hablar de modo análogo sobre el envío del mesías-rey [21]. Lucas da cabida a este tema en Hech 3, 20: «...a fin de que lleguen los tiempos del refrigerio de parte del Señor, al *enviar* el mesías que os había señalado desde hacía mucho tiempo...». Pero en virtud de la preexistencia, el envío presupone ahora —de modo análogo a la sabiduría en Eclo 24— la bajada desde las esferas celestiales, el abajamiento y la encarnación, tal y como se nos describen por el himno con-

19. Pes. R. 36, 1 (Friedmann, 161a/b). Los fragmentos 36-37 muestran al mesías ben Efraim como figura preexistente, que toma sobre sí obedientemente los sufrimientos dispuestos por Dios a causa de los pecados de Israel y se deja enviar al mundo. Después de su liberación del sufrimiento es ensalzado por Dios a los cielos, entronizado y honrado. La suposición de Billerbeck según la cual este *midrash* homilético no apareció hasta el año 900 d. C. es muy dudosa. J. Bamberger: HUCA 15 (1940) 425 ss., supone basándose en ciertos datos políticos que los fragmentos 34-37 fueron redactados entre los años 632 y 637. Las tradiciones en ellos contenidas son, en su mayor parte, esencialmente más antiguas. Por supuesto aquí es posible, e incluso probable, una influencia cristiana. Sin embargo, resultan claras qué formas de mesionología judía pueden ser aceptadas aun después de la segregación del cristianismo y a pesar de la polémica con éste. ¿Serían las cosas tan distintas durante la época precristiana?

20. *Paulus und Jesus,* ²1964, 283.

21. Sib 3, 286 (¿Kyros?). 652; 5, 108. 256. 414 s.

tenido en la carta a los Filipenses. En todo ello resulta típicamente judío el que, dentro del desarrollo experimentado por la cristología, se configurase la idea de una mediación en la creación y la noción del envío *con anterioridad a las leyendas referentes al nacimiento milagroso.* Si lo consideramos desde el punto de vista de sus tradiciones, el prólogo de Juan es «más viejo» que las historias antecedentes sobre las que se basaron los evangelios de Marcos y Lucas en su forma primigenia. Allí cabría hablar con más exactitud de una influencia «helenista», aun cuando también se eligió la forma de la Haggadá judía. El problema de la «preexistencia» surgió pues, necesariamente, de la vinculación entre las ideas judías sobre la historia, el tiempo y la creación, y la certeza de un pleno desvelamiento de Dios realizado en su mesías, Jesús de Nazaret. Pero con eso no se transfirió el «sencillo evangelio de Jesús» a los mitos paganos, sino al contrario: la mitificación que se cernía amenazadora, quedó superada por la radical trinitariedad del pensamiento tocante a la revelación.

Tras la inclusión de la idea de preexistencia era muy obvio el que el Hijo ensalzado de Dios atrajere también hacia sí las funciones creadoras y de mediación salvífica propias de la sabiduría judía. Incluso la sabiduría divina anterior a los tiempos ligada de modo impar con Dios ya no podía ser considerada como magnitud substantiva respecto al resucitado y ensalzado, y puesta por encima de él; pues: «en él se hallan ocultos todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento» (Col 2, 3). Sólo entonces quedó expresado de forma definitiva y concluyente *el carácter decisivo e insobrepujable de la revelación de Dios* en Jesús de Nazaret.

El ensalzado no sólo es el preexistente, sino que, a la vez, es partícipe en la *opus propium Dei* en la creación: realiza la obra creadora por encargo y con plenos poderes de Dios, así como también determina los acontecimientos escatológicos. No existe ninguna revelación, ningún hablar

ni ningún hacer de Dios que haya podido ocurrir sin él o prescindiendo de él. Por ello es el Cristo preexistente que como «roca espiritual» (1 Cor 10, 4) hubo de acompañar a Israel en su camino por el desierto. Según Sab 10, 17 fue la sabiduría divina quien condujo milagrosamente a Israel; y Filón identifica con la sabiduría, o bien con el logos, aquella roca de la cual Moisés hizo brotar agua, así como con el maná (*Leg. all.* 2, 8b; *Det. pot.*, 115 ss.). En cambio, la exégesis palestina hace que el pueblo sea conducido a través del desierto por la Shejiná de Yahvé.

Dado que la interpretación en 1 Cor 10, 4 no es típicamente paulina y que Pablo no establece en otras partes una positiva referencia a los tiempos de Moisés —él interpreta también las consecuencias de ese acontecimiento de manera negativa respecto a los corintios—, hemos de admitir por fuerza que dicha interpretación procede del judeo-cristianismo grecófono no paulino. La corriente de tradiciones de esta cristología sapiencial de la preexistencia era, sin duda, más caudalosa que lo que permiten suponer las cartas de Pablo. Por ello, la cristología del logos que se contiene en el prólogo joaneo —50 años después de Pablo, en números redondos— no es más que el punto final al que consecuentemente había de conducir aquella fusión el Hijo preexistente de Dios con la sabiduría tradicional; verdad es que con eso hubo de ceder el concepto de *sofía*, siempre amenazado por la especulación mitológica, ante el nítido logos, ante la palabra de Dios. Por eso resulta seguro que no se debe hacer provenir el prólogo de Juan de fuentes gnósticas; al contrario, se halla enmarcado en un contexto firmemente trabado de tradiciones propiamente cristianas y judías [22]. Los máximos enunciados cristológicos del cuarto

22. Cf. la ponderada crítica de W. Eltester, *Der logos und sein Prophet*: Apophoreta 30 (1964) 109-134: «...que yo pueda ver más subrayada la relación del prólogo con el alejandrismo judío, tal y como

evangelio, como son Jn 1, 1 —«...y la palabra era cabe Dios, y la palabra era Dios— o también Jn 10, 30 —«el Padre y yo somos una misma cosa»— marcan la meta y la ultimación de la cristología neotestamentaria.

Pero al ingresar el Hijo de Dios en la omnicomprensiva función mediadora de la sabiduría, también se conmovió hasta lo más profundo la función ordenadora y salvífica —considerada por los judíos como de autoridad y como fundada ontológicamente— de la torá, que era idéntica a la sabiduría. El antiguo fariseo y doctor de la ley, Pablo, extrajo aquí consecuencias últimas y radicales. Si ya antes de él se había reflexionado sobre cuáles habían de ser los cambios a realizar en la torá merced a la interpretación de la verdadera voluntad de Dios, manifestada en el mensaje del mesías Jesús, el notable enunciado paulino «Cristo es el fin de la ley para la justificación de todo el que cree» (Rom 10, 4) expresa de modo fundamental y en contra de las pretensiones de la torá, la función soteriológica peculiarísima del crucificado y ensalzado como revelación abarcante, definitiva y escatológica de Dios. No Moisés, sino solamente el Cristo de Dios procura la salvación. El llamamiento de Pablo a los corintios: «Cristo ha venido a seros de parte de Dios, sabiduría, justicia, santificación y redención» (1 Cor 1, 30), comprende en el fondo todas las funciones salvíficas que los judíos piadosos atribuían a la torá-sabiduría. Tras esta ruptura había un pensamiento cristológico, consecuente hasta el máximo. Para sus contemporáneos judíos tuvo que suponer necesariamente un mortal escándalo el que la sabiduría divina no fuese ya procurada por el cuerpo jurídico recibido por Moisés en el Sinaí, y venerado

hace la investigación anterior a Bultmann, y que me parezca que las relaciones de tipo gnóstico sean debidas a la literatura judeo-helenista, de la que sólo han llegado fragmentos hasta nosotros» (122, nota 30). Podemos prescindir por completo en el prólogo de las «relaciones de tipo gnóstico»; basta el pensamiento judeo-helenista, al cual podemos imaginar muy poliformo.

desde muy antiguo, sino por un seductor del pueblo que había acabado en la cruz [23]. Nosotros no podemos imaginarnos suficientemente la magnitud del escándalo implícito en la cristología y la soteriología paulinas, precisamente *porque* se habían alimentado de fuentes judías... Tal escándalo no se basaba tanto en la doctrina del Hijo de Dios preexistente (como creía H. J. Schoeps) sino en la abrogación de la ley, cristológicamente motivada, en su derogación como camino de salvación por la cruz y la resurrección de Cristo.

La vinculación entre Jesús y la sabiduría vino preparada por el anuncio del que había venido a la tierra. Este anuncio revestía una forma de carácter rotundamente sapiencial. La primitiva comunidad palestina reunió nuclearmente en forma de logia las impares palabras sapienciales del Mesías, del mismo modo que fueron reunidos también los sabios dichos del rey Salomón, hijo de David. Es verdad que para Jesús regía el «éste es más que Salomón» (Lc 11, 31; Mt 12, 42). En él se vió ya el representante de la sabiduría divina, y a él se transfirieron los rasgos sapienciales que también encontramos en el Hijo del hombre que aparece en los discursos judíos en imágenes del Henoc etíope. [24]

23. Para los enemigos de Jesús, saduceos sumosacerdotales y fariseos fieles a la torá, Jesús no sólo era una figura humanamente fracasada, sino un embaucador del pueblo juzgado por Dios: cf. M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, 43 ss. El contraste entre sus pretensiones y su vergonzosa muerte no podía menos de ser interpretado como un juicio de Dios. Por eso se convirtió Pablo, el fariseo y celoso de la ley, en perseguidor de las comunidades.

24. F. Christ, *Jesus Sophia. Die Sophia-Christologie bei den Synoptikern*: AThANT 57 (1970); H. Köster-J. M. Robinson, *Entwicklungslinien durch die Welt des frühen Christentums*, 1971, 80 ss., 167 ss., 204 ss. A propósito de las singulares palabras del mesías, cf. M. Hengel: ThQ 153 (1973) 267, nota 42: Ps. Sal 17, 43; T. Lev 18, 1; Tg. Is 53, 5. 11, cf. Lc 4, 16 ss. Ciertamente creo, con F. Mussner, *Galaterbrief*, 86, nota 43, «en la existencia de un 'grupo Q' propio» entre las comunidades cristianas primitivas con una teología totalmente específica y separable carente de un kerygma sobre la cruz y la resurrección. Con mayor razón

Se vuelve a confirmar aquí, una vez más, que el desarrollo iba abocado hacia la síntesis desde sus mismos comienzos. De otro modo no hubiera sido posible expresar suficientemente la peculiaridad escatológica de la autocomunicación de Dios en Jesús hombre. Además de la mediación en la creación, se tomó también de la tradición sapiencial viviente entre los judíos grecófonos el calificar a Cristo como *«imagen de Dios»* (εἰκών).

Este concepto creó, a la vez, asociaciones entre el «preexistente» y la figura del Adán primero y celestial; con ese hombre primigenio que en Filón resulta idéntico al logos y al «hijo primogénito». Verdad es que en este punto llama nuestra atención, el que Pablo no viese en Cristo ese «hombre primigenio» y protológico del Gén 1 y 2 precisamente, sino el «Adán» escatológico-celestial que como «espíritu creador de vida» vence a la muerte [25].

no se tratará por lo general de dichos del ensalzado, como afirma S. Schulz. En Q no se trata del Cristo exaltado, sino de palabras del cristo terrenal, con unas pocas excepciones. Como el Espíritu estaba continuamente presente en los profetas cristianos durante el culto, sus dichos no fueron fijados ni transmitidos; pero sí los del Jesús terrenal ahora sustraído a la comunidad, como la doctrina sapiencial apocalíptica del mesías. La ausencia del kerygma sobre la pasión y resurrección se debe a que no pertenecía al anuncio de Jesús. El enigma de la fuente Q se resuelve si consideramos seriamente a Q como un precipitado de la doctrina de Jesús. La tesis fundamental de S. Schulz, *Q. Die Spruchquelle der Evangelisten*, 1972, 5: «La cristiandad primitiva —mucho antes (!) de que escribiese Pablo sus epístolas—... fue desde sus comienzos un complejo elenco de diversos materiales procedentes de la tradición y de diversos esbozos kerygmáticos, que podemos imputar a distintas comunidades independientes», esta tesis, expresada en esta forma, resulta difícilmente sostenible e induce a errores.

25. A propósito de Cristo como «imagen de Dios», 2 Cor 4, 4; Col 1, 15; además J. Jervell, *Imago Dei*: FRLANT 76, 1960, 173 ss., 197 ss., y especialmente 277 ss., sobre la «dignidad divina de Cristo»; F. W. Eltester, *Eikon im Neuen Testament*: BZNW 23 (1958) 130 ss. Sobre Adán y Cristo, cf. 1 Cor 15, 44-49, Pablo rompe aquí la especulación protológica concreta. No se debe buscar ya un trasfondo gnóstico. En cambio tras «el último Adán» de Pablo en 1 Cor 15, 45 puede muy bien figurar el Hijo del hombre apocalíptico. Sobre la especulación judía sobre Adán, cf. J. E. Ménard: Rev. Sc. Rel. 42 (1968) 291 s.

El «primer Adán», el hombre primigenio, tampoco tuvo una función redentora escatológica dentro del judaísmo. Ahora bien, al ser Cristo idéntico a la «imagen de Dios» celestial y *anterior a los tiempos*, ello quiere decir que él «era de *naturaleza divina*»; tal y como leemos al principio del himno contenido en la carta a los Filipenses.

Pero con eso el Hijo no estaba ya solamente del lado de las creaturas —en clarísima subordinación—, sino que, al mismo tiempo, estaba del lado de Dios. Al producirse la encarnación, que se «perfecciona» en su cruz, recibe él participación en el destino de los hombres y puede convertirse en su reconciliador y abogado. A partir de la encarnación, Jesús no fue tan sólo el justo perfecto que Dios eligió y que se acomodaba en todo a la voluntad divina, el modelo que invita a seguimiento. Será además el mediador divino que, a causa del amor que el Padre siente hacia el hombre inmerso en la perdición, abandonó obediente la comunidad celestial con el Padre y aceptó la figura y el destino humanos. Un destino que se consumó en la vergonzosa muerte sobre la cruz. Encarnación y muerte se convierten así en expresión insuperable del amor divino.

Ni la tradición greco-romana ni la judía tienen noticias de un «mito» semejante. El propio Dios vino al hombre en el Hijo, y se hizo solidario con su indigencia más profunda, para revelar así su amor a todas las creaturas.

Paradójicamente, Jesús, por su calidad de quebrantado en la cruz, y sólo por ésto, fue el ensalzado, el señor a quien se le sometieron como al «plenipotenciario» escatológico de Dios esas potestades que en apariencia habían triunfado sobre él con su muerte ultrajante (Flp 2, 6-11; 1 Cor 2, 8; 2 Cor 8, 9).

Resulta comprensible que unos esbozos cristológicos tan osados, no se presentasen en principio revistiendo la forma propia de la prosa especulativa, sino en himnos plenos de espíritu (1 Cor 14, 26; cf. Col 3, 16; Ef 5, 19; Ap 5, 9 y otros). El lenguaje que mejor cuadraba con la

«indecible gracia» de Dios (2 Cor 4, 15) era el de la alabanza hímnica, fruto del espíritu. La cita, docta o parenética, de un himno de esta clase prueba que éste recibió en seguida «la dignidad de texto sagrado», de modo parecido a lo que ocurrió con frases procedentes del antiguo testamento. [26]

4. *Kyrios e Hijo de Dios*

La última consecuencia de este desarrollo cristológico, que *con tanta rapidez avanzó* en el tiempo, fue que aquellos enunciados veterotestamentarios en los que era usado el inefable nombre de Dios —el *tetragramaton* Yahvé o bien su trasunto en la biblia traducida al griego: *kyrios,* señor— se pudieron transferir sin más al *Kyrios Jesús.* Pablo puede fundar ya la profesión básica y aclamatoria de fe «κύριος Ἰησοῦς» en Jl 3, 5, pasaje perteneciente a los profetas: «Aquel que invoque el nombre del *Kyrios,* será salvado» (Rom 10, 13, cf. Hech 2, 21).

En el texto original se alude al propio Dios con la palabra *Kyrios.* Para Pablo eso lo es Jesús, en quien Dios desveló por completo su salvación. Desde la aparición de la escuela de la historia de las religiones se ha pretendido deducir este uso lingüístico, considerándolo un préstamo, de los cultos mistéricos en los que figuraba una *kyria Isis* y un *kyrios Sarapis.* Se trata de un atrevimiento disparatado [27]. Prescindiendo totalmente de que Sarapis

26. R. Deichgräber, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit*: SUNT 5 (1967) 188 s.

27. Esta antigua tesis de W. Bousset y W. Heitmüller gozó hasta época muy reciente de gran aceptación, véase Schulz, *Maranatha und Kyrios Jesus*: ZNW 53 (1962) 125-144; W. Kramer, *Christos Kyrios, Gottessohn*: AThANT 44 (1963) 91 ss., 95 ss.; P. Vielhauer, *Aufsätze zum NT*: ThB 31 (1965) 166, en una polémica que no viene en absoluto al caso —casi podríamos llamarla «escolástica»— contra F. Hahn, *Christologische Hoheitstitel*: FRLANT 83, 1963, 67-125. Mientras que Hahn

expone los hechos históricos de manera altamente convincente, Vielhauer sigue orientándose conforme a las viejas —y no comprobadas— tesis de la escuela de la historia de las religiones; otro tanto hace K. Wengst, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*: SNT 7 (1972) 131 ss. La afirmación de que la parte correspondiente al *Kyrios* en los «cultos helenistas... y ante todo en los misterios... era un predicado general de los dioses» (134) induce pura y simplemente a errores. ¿Dónde y desde cuándo eran considerados bajo el título *Kyrios* de «modo general», los dioses de Eleusis y Dionisos que eran los propiamente místéricos? y ¿desde cuándo se puede contatar como «dioses místéricos» a Attis y a Mitra? ¿Desde cuándo y dónde aparecen en Siria —territorio que es decisivo para nosotros— con el título de *Kyrios*? Constituye una excepción *Kyria Isis*, a partir del siglo I a. C. Posiblemente se trate aquí —y también en el caso de Serapis, como supone H. Stegemann en un trabajo sobre este título de *Kyrios*, que por desgracia aún permanece inédito— de una reacción frente a la usurpación de este título por los judíos, muy numerosos e influyentes en Egipto, que empleaban «Señor» como sustitutivo del *tetragramaton*. El término antonomásico *Kyrios* como título divino, no es grecista. Con mucha mayor frecuencia encontramos el calificativo «señor» bajo muchas formas en divinidades semíticas dentro de la zona de Siria, Palestina y Mesopotamia, sin excluir a los judíos. Por eso no es raro que aparezca *Kyrios* como título de los Baalim locales que habían tomado la función de Zeus, o también en divinidades egipcias de época tardía. Expresaba la relación personal con la divinidad, que es esencial para los orientales. También los ángeles son interpelados con *Kyrios* y denominados *Kyriori*. El término «Señor» no sólo era un título divino a una manera de dirigirse a los dioses, sino también el título que recibían toda clase de personas respetables; entre otros, los reyes herodianos, sin olvidar a los césares hasta la época de Claudio. Finalmente llama nuestra atención el que incluso en las inscripciones sirias anteriores al siglo II d. C. será rarísimo aplicar este título a los dioses. Todo esto precisa una investigación a fondo, que espero hacer a su tiempo. Es totalmente acertada la observación crítica de K. Berger: NTS 17 (1970-1971) 413: «Pero se insiste en afirmar que sigue siendo un enigma total, como pudo ser posible desde el punto de vista de la historia de las tradiciones el haber identificado a Jesús con una divinidad cultural helenista. La tesis de que sólo los cristianos procedentes del paganismo fueron los culpables de semejante trasposición no es sostenible, ya que el título está atestiguado desde época muy temprana y es una construcción 'limpia' de cristianismo procedente de la gentilidad». Por ende no puedo menos de asentir a la polémica frase de Vielhauer (166): «Los problemas no se resuelven ignorándolos». La cuestión está en quién es el que hasta ahora ha venido ignorando el decisivo problema de las fuentes de los enunciados... Para todo esto cf. también M. Hengel, *Neues Testament und Geschichte. Festschrift O. Cullmann*, 1972, 55 ss., y ante todo W. Forster, *Herr ist Jesus*, 1924, con sus selectas colecciones de materiales referentes a los cultos místéricos: «Allí

no se convirtió en dios mistérico, y con carácter meramente secundario, hasta época muy tardía [28], tenemos además que el título *kyrios* no era típico de estos dioses. Por si fuera poco, apenas poseemos testimonios referentes a los misterios habidos en la Siria del siglo I a. C. De

donde no se usaba ya *kyrios* en las religiones populares que sentaron las bases de los misterios ulteriores, tampoco aparece tal título en estos: ni en el caso de Attis, ni en el de Mitra. Los misterios de Isis nos permiten saber que aun allí donde *kyrios* correspondía a un uso local, fue luego menos empleado en los misterios. Corresponde al título ἄνασσα, *regina*, y significa «dominadora» (89). El material reciente confirma ampliamente los resultados obtenidos por Foerster; cf. su continuación en ThW III, 1.038-56.

28. A. D. Nock, *Essays* II, 799: «Apart from one possible exception in a papyrus, there is no other indication of any misteries of Sarapis himself». Cf. el juicio del mejor especialista que existe, P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, 1972, I, 265 y II, 419, nota 620: también el papiro mencionado por Nock (PSI 1.162, siglo III d. C.) es probable que no contenga ninguna alusión a misterios. Cf. Id.: Opuscula Atheniensia 3 (1969) 4, nota 1. Téngase además en cuenta que el nuevo dios creado por los Ptolomeos en los comienzos del imperio sufrió graves menguas en su importancia fuera de Egipto. Sólo cuando en el año 69 a. C. sube Vespasiano al trono en Alejandría y luego con Adriano, volvió a aumentar su importancia. Alcanzó su cénit como dios de todas las cosas durante el siglo III d. C. Las aisladas alusiones a los misterios de Serapis son tardías y muy discutibles en cuanto a su contenido. Posiblemente se convirtiera de modo transitorio en dios mistérico, nada más que por su identificación con Osiris y ligado a los misterios de Isis, que asimismo no son constatables hasta el siglo I d. C. Cf. sobre esto L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*: RVV 29 (1970) 126 ss.; Id., *Sylloge inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiecae*: RVV 28 (1969) n.º 758 (CIL II 2.395c procedente de Portugal, siglo III d. C.). Es dudoso el n.º 326 (siglo II d. C.), Prusa; y el n.º 295, Tralles. La colaboración del eumolpida Timoteo de Eleusis en la fudación del culto (Tac., *Histo.* 4, 83 y Plutarco, *Is. et. Os.* 28, 362 A) no constituye aún prueba ninguna de su carácter mistérico. Ni el número de localidades en las que se celebran misterios de Isis (y de Osiris) ni el número de éstos, deben ser sobrevalorados. Se trataba «de clubs privados» pues «los misterios eran muy costosos en todas las religiones mistéricas de la época imperial» (L. Vidman, *Isis und Sarapis*, 127). «Las iniciaciones solemnes sólo se podían celebrar donde hubiese templos bien instalados y con varios sacerdotes, que actuaban también en estos juegos místicos», como nos los describe Apuleyo en los casos de Kenkrea y Roma, por ejemplo (*o. c.*, 131). Tam-

donde se deduce que, en lo que toca a Jesús, la evolución que va desde la interpelación de puro respeto *rabbi* o *mari* hasta llegar al *Kyrios* en su pleno desarrollo, acusa una lógica interna tan ceñida como en el caso del título Hijo de Dios. [29]

poco es casual que tanto las inscripciones referentes a Sarapis como los testimonios arqueológicos de Siria, Fenicia y Palestina, sean relativamente escasos. Cf. L. Vidman, *Sylloge*, 180 ss., y G. J. F. Kater-Sibbes, *Preliminary catalogue of Sarapis-monuments*, 1973, 76 ss. Otro tanto podemos decir del culto de Isis; cf. F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental*, 1973, 122 ss.: con pocas excepciones sólo a partir de la época imperial podemos probar que se extendiesen a Siria los cultos de Isis (y Sarapis). «En Palestine, que ce soit sur le littoral ou à l'intérieur du pays, les traces du culte isiaque sont très rares» (p. 132). La situación en Roma e Italia era diferente; cf. M. Malaise, *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, 1972. Pero también en estas zonas comenzó a partir de los Flavios la difusión intensiva de estos cultos: 407 ss. Las pocas inscripciones referentes a Isis procedentes de Siria y Palestina (cf. L. Vidman, *Sylloge*, 181-186) no contienen ninguna alusión a misterios; *kyrios/kyria* sólo aparece allí en una inscripción dedicada a Artemis, 3 ó 4 veces refiriéndose al emperador y 2 refiriéndose a la diosa de la ciudad de Gerasa (κυρια πατρίς); es decir: nunca refiriéndose a divinidades mistéricas. El hecho de que Sarapis recibiese ocasionalmente el título de *kyrios* se debe a que él, como dios salutífero, onírico y oracular tenía una relación personal con sus creyentes, de modo parecido a Asklepios. Así ocurrió desde el comienzo en las comunidades cristianas respecto al *kyrios*. Lo que quiere decir que la relación personal para con el Ensalzado no hay que referirla ante todo a los cultos paganos extranjeros. Otra cosa es que luego los recién convertidos de entre el grupo de helenistas de cuño casi por entero paganocristiano, *pudiesen* ver en el «señor Jesús» una especie de nueva divinidad cultural. Esto fue posible en Corinto, por ejemplo, y condujo en ciertos grupos a los malentendidos consiguientes; pero no podemos aplicarlo a la «misión prepaulina o paulinoprimitiva». En los primeros tiempos, estos grupos apenas ejercieron influencia teológica. Los elementos que procedían de los «temerosos de Dios», o sea, de los judeocristianos, eran sencillamente, demasiado fuertes como para que dicha influencia pudiera darse. Sobre todo este problema, cf. J. Weiss, *Das Urchristentum*, 1917, 26 ss., 117 s., 128 s., 186 s.

29. F. Hahn, *o. c.*, 74 ss.; M. Hengel, *Nachfolge und charisma*, 46 ss.; cf. *supra*, página 68, nota 53: también el nombre de Metatron «se asemeja al de su señor». Según Filón, el nombre κύριος lleva en sí una especial δύναμις divina. Cf. J. A. Fitzmyer: NTS 20 (1973-1974) 386 ss.

Le corresponde aquí a Sal 110, 1 —el pasaje veterotestamentario más importante como documento, para el desarrollo de toda la cristología— [30] un papel rotundamente decisivo. También Filón puede decir en *Somn.* 1, 157, que Jacob había visto en sueños al *Kyrios* sobre la escala que conducía al cielo (Gén 28, 13), aludiendo con ello al arcángel, es decir, al logos, bajo cuya figura se revela Dios. A este propósito distingue entre hablar propiamente de Dios ὁ θεός, y hablar impropiamente de él con el simple θεός que alude «su *logos* más antiguo» como mediador de la revelación (1, 228-230).

Para concluir quisiera referirme a un último ejemplo, que muestra cómo incluso en la propia Palestina podían transferir los esenios de Qumrán en su interpretación escatológica, a una figura de mediador y redentor próxima a Dios, pasajes veterotestamentarios que, desde el texto primitivo, aludían unívocamente al mismo Dios. Se trata del conocido fragmento perteneciente a la cueva número 11, en el cual el príncipe de la luz y contradictor de las tinieblas, Miguel-Melquisedec, se presenta como vencedor escatológico frente a todas las potestades del mal, y según Lev 25, 8 ss., nos trae el jubiloso año escatológico de la redención que es idéntico a la proclamación de la liberación de Is 61, 1 ss. (cf. Lc 4, 17 ss.). [31]

30. Cf. H. Windisch, en contra de la opinión sustentada por W. Heitmüller y W. Bousset, *Neutestamentliche Studien. Festschrift G. Heinrici zum 70. Geburtstag*, 1914, 229, nota 1: «El salmo 110 es, por lo demás, la base bíblica de la doctrina paulinocristianoprimitiva sobre el *Kyrios* celestial y muy a tener en cuenta para su origen y formación». Supone Windisch que Sal 110, 3 indujo a Pablo a mezclar la idea del mesías con la sabiduría de Prov 8, 22. Posiblemente se diese ya este paso en las comunidades judeocristianas grecófonas «prepaulinas», o mejor «colaterales a Pablo». Fue una solución ocasional el que el rabinado refiriese más tarde Sal 110 a Abrahán.

31. A. S. v. d. Woude, *Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI:* OTS 14 (1965) 354-373; M. de Jonge-A. S. v. d. Woude: NTS 12 (1965-1966) 301-326; J. A. Fitzmyer: JBL 86 (1967) 25-41. Es básico J. T.

En este fragmento llama ante todo nuestra atención el que en Qumrán la suprema figura angélica se identifica patentemente con Melquisedec, rey-sacerdote de Salem según Gén 14, 18 ss.; es decir, con una figura que originariamente era humana. Por tanto no es casual el que en la carta a los Hebreos Melquisedec se convierta en *Typos Christi*, sacerdote celestial. En este fragmento el texto de Sal 82, 1 «está Dios en el consejo divino, en medio de los dioses juzga» es interpretado aplicándolo al juicio escatológico que Miguel-Melquisedec sigue contra los ángeles enemigos de Dios.

Pero aún resulta más asombroso que *la confesión del enviado de la alegría en Is 52, 7*, «diciendo a Sión: tu Dios se ha hecho rey», no se aplique al propio Dios, sino una vez más, a su plenipotenciario para toda actuación, Melquisedec-Miguel. La realeza de Dios se hace idéntica a la de su visir. Según la modernísima reconstrucción hecha por Milik, el texto dice «y 'tu Dios', significa (Melquisedec, el cual) la (salvará de) la mano de Belial» [32]. Miguel-Melquisedec, plenipotenciario de Dios, príncipe o ángel de la luz, es simultáneamente el victorioso adversario escatológico del príncipe de la tiniebla, Belial, que es llamado en un nuevo texto *malkîresa* y aparece junto con el príncipe de la luz *malkî-ṣedeq* (éste tiene un nombre triple) en una visión de Amram, padre de Moisés. [33]

Esta impar interpretación de Miguel-Melquisedec por los jasidim judaicos de la época macabea y, más tarde, por los esenios de Qumrán, viene luego confirmada gra-

Milik, *Milkî-Sedeq et Milkî-resa dans les anciens écrits juifs et chrétiens*: JJSt 23 (1972) 95-144. Cf. también F. du Toit Laubscher: JSJ 3 (1972) 46-51.

32. Cf. el texto en Milik, *o. c.*, 98 s., cita 10 y 23-25.

33. J. T. Milik, *4 Q. Visions de 'Amram et une citation d'Origène*: RB 79 (1972) 77-79. Ambos, Melkîreša y Melkîsedeq, «tienen poder sobre todos los hijos de Adán», fr. 1, cita 12 (p. 79). Uno «domina sobre toda tiniebla» y el otro «sobre toda luz y sobre todo (lo que pertenece a Dios)», fr. 2, cita 5 s. Cf. además el conocido texto 1 QS 3, 18 ss.

cias a su papel como mediador escatológico de la salvación en Dan 12, 1 s., texto donde Miguel «el gran príncipe», entra en escena como socorro de Israel e introductor del acontecimiento final. También está confirmada por la visión apocalíptica de las bestias (Henoc etíope 90, 14. 17. 20 ss.), que procede de aquella misma época; y, ante todo, por el rol de la guerra, en un pasaje donde Dios envía a Miguel como «redentor celestial»:

> Y él envía eterno socorro para la fortuna de su redención por la fuerza del Angel del Poderoso (?)[34], para el señorío de Miguel en eterna luz; y para iluminar con alegría la alianza de Israel...; *para ensalzar entre los divinos* (*'elîm*: ángeles) *el señorío de Miguel* y el señorío de Israel sobre toda carne (1 QM 17, 6-8).[35]

34. La expresión ml'k h'dyr puede ser traducida de tres maneras diferentes: véase el comentario de J. V. d. Ploeg, *Le rouleau de la guerre*, 1959, 177. Yo leo —como A. S. v. d. Woude— hā'ddîr en el sentido de un *status constructus*. Con el término «poderoso» se aludiría entonces a Dios. Otra posibilidad es atribuir h'dyr como *hifil* al lmšrt que viene a continuación: «él reverencia el señorío de Miguel». Considero menos probable interpretarlo como adjetivo con el substantivo precedente sin artículo, ya que esto no está documentado hasta el hebreo míshnico.

35. 1 QM 17, 6 s. Sobre el papel de Miguel en Qumrán, cf. Y. Yadin, *The scroll of the war of the sons of light against the sons of darkness*, 1962, 134 ss.; O. Betz, *Der Paraklet*: AGSU 2 (1963) 64 ss., 149 ss., que menciona las referencias existentes en Juan a la cristología y especialmente al Paráclito. El término *hārîm* corresponde al neotestamentario (ὑπερ) υφοῦν, cf. Flp 2, 9. Para la significación de la figura celestial del mediador y redentor Melquisedec-Miguel, cf. J. T. Milik: JJST 23 (1972) 125: «Milkî-sedeq est par conséquent quelque chose de plus qu'un ange créé, ou même la chef des bons esprits, identifiable à Michaël (comme le soulignent a juste titre les éditeurs hollandais). Il est en réalité une hypostase de Dieu, autrement dit le Dieu trascendant lorsqu'il agit dans le monde, Dieu lui-même sous la forme visible aù il apparaît aux hommes, et non pas un ange créé distinct de Dieu (Ex 23, 20)». Resultan aquí unas interesantes relaciones con Filón, en *De agr.*, 51 interpreta este pasaje Ex 23, 20 refiriéndolo a la *recta razón* de Dios, *al hijo primogénito* (τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον καὶ πρωτογονον υἱόν), que ha sido instaurado por Dios «como lugarteniente del gran rey» para gobierno del mundo; cf. también *Migr. Abr.*, 174.

Podríamos remitir además al libro paleoeslavo de Henoc, en el cual Melquisedec —al parecer bisnieto de Henoc y sobrino de Noé— es engendrado y nace de modo milagroso, es instituido sacerdote y arrebatado por Miguel al jardín Edén. Una muestra de que por lo menos al judaísmo grecófono no le era del todo ajena la idea del nacimiento de madre virgen [36]. Filón interpreta en cambio al rey-sacerdote de Salem según Gén 14, 18 s., como «logos sacerdotal» (*Leg. all.* 3, 82).

También la interpretación de Melquisedec como ángel, de la que encontramos testimonios entre los padres de la iglesia, podría remontarse a tradiciones judías. Incluso los melquisedequianos gnósticos descritos por Epifanio e Hipólito difícilmente habrán podido surgir partiendo de la exégesis de la carta a los Hebreos, sino que debieron tener igualmente raíces judaicas. Afirman, entre otras cosas, que «Melquisedec era mayor que Cristo; pues Cristo era tan sólo una imagen de éste» (*Hipp. phil.* 7, 36). El hecho de que posteriormente el rabinado devaluase en parte la figura de Melquisedec, y ya no aplicase Sal 110, 1 y 4 al Mesías, sino Abrahán, es consecuencia de la polémica anticristiana y antignóstica. La relación tipológica entre el Hijo de Dios y el rey-sacerdote que aparece en la carta a los Hebreos, estuvo pues preparada por la exégesis haggádica que realizaron diversos grupos judíos. [37]

36. A. Vaillant, *Le livre des secrets d'Hénoch. Texte slave et traduction française*, 1951, 69 ss. (c. 22 y 23). La narración no acusa rasgos cristianos ningunos. También es improbable que el nacimiento de doncella fuese atribuido por los cristianos a una figura del antiguo testamento.

37. Cf. G. Wuttke, *Melchisedech der Priesterkönig von Salem*: BZNW 5 (1927) 18 ss., 27 ss.; G. Bardy, *Melchisédech dans la tradition patristique*: RB 35 (1926) 496 ss.; 36 (1927) 25 ss.; J. A. Fitzmyer, *Essays on the semitic background of the new testament*, 1971, 221 ss., 245 ss.; M. de Jonge-A. S. van der Woude, *11 Q. Melchizedek and the new testament*: NTS 12 (1965-1966) 301 ss.; O. Michel, *Der Brief an die Hebräer*: KEK ([12]1966) 257 s.

7

EL HIJO EN LA CARTA A LOS HEBREOS: EL CRUCIFICADO Y ENSALZADO

Una diferencia no accidental respecto a la multitud de los textos judíos, consiste desde luego en que la cristología neotestamentaria ponía de antemano —y no como conclusión final, basada en la estrecha relación con la sabiduría preexistente de Dios— al ensalzado como hijo, *por encima de todos los entes angélicos*; además, sólo de modo muy marginal respecto al ámbito judío pudo adquirir significado una verdadera *cristología angélica*. En el fondo, la angelología judaica queda ya trascendida en el texto qumránico referente a Melquisedec. De todos modos Martin Werner ha sobrevalorado mucho en su gran obra *Die Entstehung des christlichen Dogmas* (1941) el papel que la «cristología angélica» desempeñó para el cristianismo primitivo. [1]

1. Sustenta una opinión contraria W. Michaelis, *Zur Engelchristologie im Urchristentum*: AThANT 1 (1942). Cf. también J. Barbel, *Christos Angelos*, 1941; H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Jundenchristentums*, 1949, 80 ss.; R. N. Longenecker, *Early christolo-*

La carta a los Hebreos argumenta por completo dentro del sentido de la tradición cristiana más antigua, cuando distingue básicamente de los ángeles al hijo preexistente y ensalzado, y lo coloca muy por encima de ellos en su vinculación con el Padre:

> El es irradiación de su gloria (cf. Sab 7, 25 s.)
> y la impronta de su substancia,
> él sustenta con su poderosa palabra todas las cosas,
> hace la purificación de los pecados,
> se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas.
> El es hecho tanto mayor que los ángeles
> cuanto heredó una dignidad más excelente que ellos.
> Pues ¿a cuál de los ángeles dijo (Dios) alguna vez:
> «Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy»;
> y luego: «yo seré para él un padre, y él será para mí un hijo?»
> y cuando de nuevo introduce a su primogénito en el mundo,
> dice: «Adórenle todos los ángeles de Dios». [2]

gical motifs: NTS 14 (1967-1968) 528 ss. El avance de ciertos temas de la cristología angélica en tiempos «postapostólicos», por ejemplo en el pastor de Hermas, se relaciona con la decadencia de la reflexión teológica general. Cf. sobre esto, por ejemplo L. Pernveden, *The concept of the church in the Shepherd of Hermas*: Stud. Theol. Lund 27 (1966) 58 ss. En ciertas comarcas donde existió un culto a los ángeles precristiano, con influencias judías (por ejemplo en Frigia) se estaba abierto especialmente —como también lo muestra la carta a los Colosenses— a un «sincretismo angélico». Cf. L. Roebert, *Hellenica*, 10, 434, nota 2 y CRAI 1971, 613 s. También se ha de tener en cuenta la continua influencia de los apócrifos judíos, con sus especulaciones en torno a los ángeles y a la hipóstasis, sobre la primitiva piedad popular cristiana; cf., por ejemplo, B. C. Colpe: JbAC 15 (1972) 8 ss., a propósito del apócrifo petrino del Cod. VI de Nag Hammadi, en el que Jesús se les aparece a los discípulos bajo la figura de un ángel salutífero: Lithargoël. El hereditario «folklore angélico» de los ambientes judeocristianos pudo «(seguir siendo vivido) de ahora en adelante como cristología angélica» (*o. c.*, 10 s.). Podemos constatar huellas suyas hasta en Orígenes. La reflexión teológica emprende sin embargo consecuentemente el camino hacia la divinidad de Cristo en la unidad reveladora del Padre y el Hijo, al contrario que la angelología judeoapocalíptica, con su variopinto mundo de imágenes.

2. Heb 1, 3-6. A propósito de la controversia en torno a la cristología de la carta a los Hebreos y su interpretación antropológico-soteriológica, cf. E. Graesser, *Neues Testament und christliche Existenz. Fests-*

Dentro de este contexto habremos de indicar que también el judaísmo conocía a propósito de la creación de Adán, de la promulgación de la ley para Israel y de la subida a los cielos y la exaltación de ciertas figuras de la historia de la salvación —como pueden ser las de Henoc-Metatron, Moisés o el sumo sacerdote y mártir Yishmael b. Elishá—, el tema de los celos de los ángeles que son puestos en un rango inferior a los de ciertas figuras humanas insignes. Según una doctrina rabínica posterior, el justo era «mayor que los ángeles; pues los ángeles no pueden ver la voz de Dios sin sentir temor, como hacen los justos. El ángel Gabriel siguió a Daniel y a sus compañeros como un alumno que va de acá para allá tras su maestro». [3]

Verdad es que la cristología cristiano-primitiva del ensalzamiento deja muy atrás, gracias a su atrevida ideología cristológica, todos esos estadios intermedios. E. Lohmeyer tiene toda la razón cuando al interpretar Heb 1, 1 ss., recalca que se trata de un texto donde se ha

chrift für Herbert Braun, 1973, 195-206. Sobre la exégesis de los versículos introductorios de la epístola, cf. Id.: EKK 3 (1971) 55-91. Sobre el tema de la supremacía respecto a los ángeles, cf. 1 Clem. 36, 2, que en mi opinión presupone conocer la carta a los Hebreos. El problema de las relaciones de Jesús con los ángeles se agudizó en Roma entre fines del siglo I y comienzos del II. Así nos lo demuestra el pastor de Hermas, algo posterior. En contra de la opinión sustentada por G. Theissen, *Untersuchungen zum Hebräerbrief*: SNT 2 (1969) 120 ss., no deberíamos presuponer «temas gnósticos» en la carta a los Hebreos ni, con mayor razón en Filón, mientras no quede claramente definido el concepto «gnóstico» respecto al gnosticismo tardío. El abundante uso —o por mejor decir: abuso— del concepto «gnóstico» sólo sirve para confundir las mentes. Véase en cambio la minuciosa investigación histórico-religiosa realizada por O. Hofius, *Katapausis*: WUNT 11 (1970); y *Der Vorhang vor dem Throne Gottes*: WUNT 14 (1972) que ha elucidado claramente el polimorfo trasfondo judío de la epístola. Antes del año 70 d. C. no existió separación entre un judaísmo «ortodoxo» y otro «herético».

3. R. Mach, *Der Zaddik in Talmud und Midrasch*, 1957, 110; cf. también el trabajo de P. Schäfer, *Rivalität zwischen Engeln und Menschen. Untersuchungen zur rabbinischen Engelvorstellung.*

precisado más el esbozo cristológico contenido en Flp 2, 6-11: «(Aquí) la idea de divinidad resulta determinada (con más precisión); ha sido liberada de esa indeterminación que la expresión 'ser en figura divina' respiraba todavía, y pasó a la determinación metafísica propia de 'hijo'». A su superioridad sobre los ángeles (1, 4) corresponde el sometimiento de los «seres celestiales» en el nombre de Jesús (Flp 2, 10 s.).

Ahora bien, el «heredero del trono» (Heb 1, 2, cf. 4b) es el *Kyrios* ensalzado. «Así pues en la carta a los Hebreos la calidad divina del 'hijo' queda establecida, en cierto modo, desde el comienzo de ella. Se trata de la misma concepción que la del himno citado por Pablo; sólo que ha sido precisada desde el punto de vista metafísico de la sustancialidad de Cristo» [4]. Resulta decisivo en este punto el que el abajamiento hasta una muerte ultrajante sobre el madero de la ignominia quede constatado de modo firme, e incluso despiadado; una paradoja, que resultaba rotundamente escandalosa para el hombre de la antigüedad, fuese judío o griego (1 Cor 1, 18 ss.). El sufrimiento expiatorio vicario del Hijo constituye el tema fundamental de la carta a los Hebreos, desarrollado con múltiples variaciones. No se escamotean su impugnación (2, 18), ni sus rezos clamorosos y sus lágrimas (5, 7). «Soportó el tormento de la crucifixión y menospreció la vergüenza» (12, 2). No por casualidad, Cicerón en la segunda Verrina (5, 165) califica a la crucifixión de *crudelissimum taeterrimum suplicium*. «Por lo cual también padeció Jesús, a fin de santificar con su propia sangre al pueblo, fuera del campamento. Salgamos pues a él fuera del campamento, y carguemos con su oprobio» (13, 12 s.).

Casi podríamos considerar toda la carta a los Hebreos como un grandioso desarrollo del tema cristológico plan-

4. E. Lohmeyer, *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil 2, 5-11*, 1961, 77 s.

teado ya en el himno que figura en la carta a los Filipenses. Resulta impar el que precisamente allí donde se destaca de modo especial la filiación divina y la preexistencia del hijo ensalzado, aparezca también en su mismo centro la ignominia de su pasión. Y esto vale tanto para Pablo, como para el autor de la carta a los Hebreos y —*mutatis mutandis*— para el segundo (Mc 15, 39) y cuarto (Jn 19, 5) evangelistas.

La *doxa* del Hijo de Dios no admite ser separada de la vergüenza de su cruz. El cuarto evangelista ha dado a este pensamiento su forma clásica: el crucificado *es* el ensalzado (3, 14; 8, 28); y al contrario: no es pura casualidad que el helenista Lucas estuviere distanciado tanto de la cristología del Hijo preexistente de Dios, como de la significación salvífica de la cruz.

La lucha, llena de tensiones, que se desarrolló en la antigua iglesia en torno a la cristología, no podía desembarazarse por completo de esta paradójica dialéctica. Todavía en el siglo IV d. C., luchaban los monjes escitas de Costantinopla porque se reconociera la discutida fórmula *theopashita*: *Unus ex trinitate passus est carne*. Para la concepción griega tradicional de Dios, orientada conforme a los conceptos sobre el ser propios de Parménides, la idea de un hijo preexistente de Dios que sufriese constituyó y seguía siendo un escándalo insuperable. Por eso los intelectuales «teológicamente progresistas» del siglo II d. C., se enfurecían ante esta paradoja insoportable de la profesión cristológica de fe dentro del docetismo gnóstico. Aquí tenemos una razón capital de los éxitos alcanzados por el pensamiento gnostizante en la iglesia de los siglos II y III d. C.

8

CONSECUENCIAS TEOLOGICAS

Con toda esta «perspectiva» hemos rebasado ampliamente el marco de nuestra investigación, ya que sólo queríamos intentar comprender mejor el desarrollo cristológico de los primeros veinte oscuros años —aproximadamente entre el 30 y el 50 d. C.— en base al título Hijo de Dios, al aclarar también su trasfondo histórico-religioso.

En esta tarea hemos tropezado con múltiples representaciones judías de mediador y redentor, que van desde Henoc-Metatron hasta Melquisedec-Miguel, pasando por la sabiduría y el logos. En todo ello se acusaron tanto analogías como diferencias fundamentales. Esta aparición de paralelos histórico-religiosos agudiza, a la vez, la conciencia del distanciamiento y la novedad que irrumpieron en la cristiandad primitiva. El judaísmo antiguo podía servirse de forma muy variada de la noción de mediador, precisamente para expresar la singular calidad de la revelación de Dios *uno* en un mundo que se le resiste o también su historia con Israel, pueblo elegido. Siempre

se distinguían de Dios estas imágenes de mediador, a la vez que eran vinculadas con él estrechísimamente. Recibieron una importancia especial dentro del acontecimiento escatológico final. Resulta comprensible que el judaismo posterior a la aparición del cristianismo retomase parcialmente esta forma de enunciados: la delimitación polémica respecto a los «herejes» cristianos y gnósticos hizo necesaria una nueva consideración. Sin embargo, la mística judía muestra que ni aún más tarde se quiso ni se pudo renunciar totalmente a ellos. La investigación de la literatura Hejalot y Merkabá judías con miras a determinar su importancia para la cristología de la cristiandad primitiva, tiene todavía ante sí un campo vastísimo. Esto se debe a que Billerbeck prestó poca atención a estos textos en su *Kommentar*, la interpretación propuesta por Odeberg para el evangelio de Juan se quedó en simple «esqueleto», y con frecuencia las investigaciones judías han menospreciado por razones apologéticas la importancia de tales textos. [1]

Estas formas léxicas y conceptuales judías, referentes a un remotísimo mediador de la revelación y la salvación, se le ofrecieron con cierto carácter de necesidad a la cristiandad más temprana para interpretar y anunciar de forma concentrada como *acontecimiento salvador «escatológico» sin igual* la predicación y la vida de Jesús, su pretensión de ser el enviado mesiánico escatológico de Dios, su impar vinculación con el Padre —cuya cercanía salvadora él proclamó—, su muerte ultrajante y su resurrección valorada como ensalzamiento. El marco general de corte apocalíptico, propio de la cristiandad primitiva,

1. Un magnífico ejemplo de lo fructífero que pueden resultar estos textos para el nuevo testamento, nos lo ofrecen los dos trabajos de O. Hofius, *Katapausis*: WUNT 11 (1970) y *Der Vorhang vor dem Throne Gottes*: WUNT 14 (1972). Muestran que la especulación celestial sobre Merkabá debe presumirse en Qumrán, ya en época precristiana. Por desgracia, se valora demasiado poco para la exégesis neotestamentaria, la gran obra de G. Scholem.

en el cual se expresó la revelación del «poder salvador» de Dios a través de ese Jesús, empujó desde el principio al pensamiento cristológico a caminar en esa dirección sin detenerse. La meta era articular de una forma absolutamente insuperable y definitiva —«escatológica»— dentro del mesías Jesús la autocomunicación de Dios, su hablar y su hacer. Las raíces de este desarrollo fueron dos. Una la pretensión de plenipotencia mesiánica de Jesús, en la cual él anunció la cercanía del señorío de Dios —es decir, el amor salvador del Padre— a todos los que estaban perdidos. La otra, era la certeza que tenían los discípulos de que Dios había resucitado a Jesús, su mesías crucificado. Imposible quedarse parados en una simple cristología adopcionista o en un concebir a Jesús como nuevo legislador, pues con eso se habría procurado una independencia falaz respecto a la revelación concluyente y escatológica de Dios en Jesús, tanto a su actuación en la creación y durante los primeros tiempos como a la habida con su pueblo, Israel, durante la antigua alianza. Dentro de la lógica estricta del pensamiento escatológico, a las comunidades primitivas les interesó ya *toda la revelación de Dios* y *toda la salvación en su Cristo Jesús*, lo cual no podía quedarse precisamente en *un* episodio «histórico-salvífico» junto a otros episodios más. En Jesús es el propio Dios quien viene con toda su plenitud de amor hacia los hombres.

Esta forma de cristología del Hijo de Dios y de la preexistencia —escandalosa en apariencia y, según una opinión muy extendida, excesivamente «mitológica»— abrió precisamente el camino para vencer el peligro de caer en especulaciones sincrético-míticas. No es casual, ni mucho menos, que la cristología del evangelio de Juan, que es la desarrollada con amplitud mayor, haya traído especialmente a unos pensadores tan estrictamente «desmitologizantes» como F. Schleirmacher y R. Bultmann.

En su esfuerzo por enunciar la revelación del amor de Dios en este Jesús —la cual es imposible de fundar

partiendo de lo humano—de tal manera que pueda ser anunciada como mensaje misional, como «evangelio» a «judíos y griegos», la comunidad cristiana primitiva creó con asombrosa rapidez una cristología en la que ese Jesús aparecía como el que cumple las promesas hechas en la antigua alianza, como el único mediador de la salvación; sí: como el único cumplidor de la revelación de Dios desde su comienzo. Al ensalzarlo como Hijo de Dios y Señor *por encima* de todos los poderes celestiales, y al entronizarlo a la «derecha del Padre», no se abrieron de par en par las puertas al peligro de mitologización sino que más bien quedó restringido. Así lo muestra el camino seguido por el gnosticismo tardío, en el cual Cristo resultó con frecuencia degradado por obra de una abundante especulación mítica a *una más de las muchas* emanaciones y seres intermedios de tipo divino.

Tampoco suprimió este desarrollo cristológico el escándalo de la cruz, sino que más bien —si consideramos al hombre de la antigüedad— lo exacerbó sin medida. En la antigüedad pudo haber varios justos crucificados; el paradigma de Platón en la *Politeia* (361 E) era muy bien conocido para los hombres cultos de aquellos tiempos. En cambio, el Hijo de Dios crucificado suponía para griegos y judíos una osadía inaudita. [2]

2. Hegesipo en Euseb. h. e. 2, 23, 12: ὁ λαὸς πλανᾶται ὀπίσω Ἰησοῦ τοῦ σταυρωθέντος y los reproches del judío Trifón contra Justino, *Dialog.* 10, 3: «Pero no podemos concebir... que vosotros pongáis vuestra esperanza en un hombre crucificado (cf. 8, 3) y, a pesar de no observar los mandamientos de vuestro Dios, esperéis de él cosas buenas». 90, 1: «Has de demostrarnos sin embargo, si él tenía que ser crucificado y morir de una muerte tan ignominiosa e indigna, maldita por la ley; pues nosotros no podemos concebir tal cosa»; cf. también 137, 1 ss. y la *Alteratio Simonis Judaei et Theophili Christiani*, 2, 4 ed. Harnack: TU 1 (1883) 28 s., y E. Bratke: CSEL 45, 25 s.; además E. Bammel: VigChr 26 (1972) 259 ss., con un texto procedente de las Toledot Jeshu. Del mundo helénico véase la burla de Luciano sobre el «sofista crucificado» y sus adoradores, *Peregr.* 13 y 11; también los reproches de Celso, *Orig. c. Cels.* 2, 9 y el conocido crucifijo burlesco del Palatino. Un panorama

También se conjuró el peligro de diteísmo, pues el Hijo estaba en plena unitariedad de acción y de amor con el Padre (Jn 3, 35; 8, 19. 28. 40; 15, 15; cf. 1, 18; 10, 30; 17, 11. 21-26), y al final lo entregó todo a él con total obediencia (1 Cor 15, 28). Precisamente por eso, tampoco podía convertirse en símbolo de la autorredención humana. Esa contraposición entre «cristología desde arriba» y «cristología desde abajo», que con frecuencia corre entre los modernos dogmáticos, es una alternativa falsa que contradice el camino seguido por la cristología del nuevo testamento. Se despliega dentro de la dialéctica indisoluble que existe entre la acción salvadora de Dios y la respuesta humana a ella, en la que el sí de Dios —que precede a todo hacer humano— no se halla al final (Jn 1, 14; 3, 16) sino al comienzo de ese camino (Lc 4, 18=Is 61, 1; Mc 2, 17; Mt 11, 19; Lc 6, 20). Jesús, el Hijo, en comunión eterna con el Padre *no fue* entendido por la comunidad *precisamente* como «Hijo de Dios» según el sentido que le da E. Bloch: asaltando los cielos, de modo semejante a un segundo Prometeo, ganó para sí, y con ello para la humanidad la dignidad divina. En el Hijo, que enviado al mundo, tomó sobre sí obediente una existencia humana «bajo la ley» (Gál 4, 4) e incluso una muerte propia de esclavos, *no* se veía un héroe religioso a la manera de Heracles, que elevó a un grado nuevo la autoeducación de la humanidad.

A causa de la forma externa mitológica con que van enunciadas, hoy pueden parecernos extrañas e incluso escandalosas estas «objetivaciones», harto familiares para unos, gracias a la tradición cristiana, y también harto lejanas para quienes están fuera de ella. Mas no por eso habremos de dejarnos desanimar lo más mínimo en

general de la polémica judía y helenista contra Jesús crucificado, nos es ofrecida por W. Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, 1909 (²1967), 476 ss.: «¡Un Dios o Hijo de Dios muriendo en el madero de la ignominia...! Con esto basta para acabar con la nueva religión» (477).

conseguir una mejor comprensión de las mismas. La descalificación «desmitologizante» de esos enunciados, científica en apariencia pero que en realidad no es muchas veces más que primitiva, podría ser en ocasiones un signo de simplismo y comodidad espirituales. A decir verdad, la teología no podrá prescindir del lenguaje del mito y sus metáforas trascendibles; e incluso hoy habrá de dejarse aleccionar en este punto por el ejemplo del mayor de los «teólogos» griegos: Platón. El «Hijo de Dios» se ha convertido en metáfora firme e imprescindible [3] de la teología cristiana; y expresa tanto el origen de Jesús dentro de la naturaleza divina —es decir: su amor hacia todas las creaturas—, su vinculación sin igual con Dios, como también su verdadera humanidad.

Consciente de que la interpretación de los enunciados cristianos de la fe constituye la tarea específica e incondicionable de los teólogos sistemáticos, quiero para terminar ofrecer de modo muy provisional algunas sugerencias para cualquier intento de reflexión sobre los enunciados del «Hijo de Dios». En ellos se expresa:

Que el amor de Dios hacia todos los hombres, alcanzó de una vez para todas una figura insuperable en el hombre Jesús de Nazaret, el hijo bienamado.

Que el acontecimiento de ese amor —esto es: nuestra salvación— no es una posibilidad intramundana, alcanzable, humana; sino que presupone el envío de Jesús por el Dios eterno, en el que ese Jesús «corresponde» plenamente a la naturaleza y a la voluntad de Dios.

Que la palabra de Dios en el antiguo testamento —esto es: su revelación en la creación y en la historia de Israel, el pueblo elegido— lleva hacia Jesús, el mesías que él eligió y se perfecciona en él; que es el «Hijo».

3. Cf. sobre esto E. Jüngel, *Metaphorische Warheit*, en P. Ricoeur-E. Jüngel, *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*: EvTh número especial (1974) 71-122; sobre el «hijo de Dios», cf. especialmente pp. 71, 73, 111 ss., 118.

Que la muerte de Jesús en la cruz y su resurrección supone que la culpa de los hombres y el estar destinados a la muerte fueron asumidos por el propio Dios que se «identifica» con el hombre Jesús, venciendo precisamente así a la culpa y a la muerte.

Que la fe en el autodesvelamiento de Dios en su Hijo es base de la gozosa «libertad de los hijos de Dios»; una libertad que participa en la ilimitada «posibilidad» de Dios, dentro de este mundo harto limitado y, sobre todo, dentro de un futuro que —demos gracias a Dios por ello— no depende de una humanidad que se considera a sí misma como «naturaleza suprema», sino que pertenece por entero al amor de Dios.

Y para terminar, dejemos una vez más que hable el apóstol:

> Porque los que son movidos por el Espíritu de Dios, éstos son hijos de Dios. Que no habéis recibido el espíritu de siervos para recaer en el temor, antes habéis recibido de filiación por el que clamamos: ¡Abba! ¡Padre bienamado! El Espíritu mismo mismo nos da testimonio de que somos hijos de Dios (Rom 8, 14 s.).

INDICE DE CITAS BIBLICAS

Génesis

1: 104
1, 1: 97
1, 2: 98
1, 4: 98
2: 104
5, 24: 68
6, 2: 38
6, 4: 38, 76
14, 18 s.: 111, 113
18, 1 s.: 60
18, 17: 78
22, 12: 27
22, 16: 27
28, 12: 55
28, 13: 110
32, 25 s.: 70
42, 11: 17

Exodo

4, 22 s.: 39, 70, 71
7, 1: 64
23, 20: 112
23, 21: 69

Levítico

18, 1: 103
25, 8 s.: 110

Números

23, 19: 60

Deuteronomio

13, 18 76
14, 1: 39, 76, 77
21, 23: 95
32, 5: 39
32, 6: 39
32, 8 s.: 38
32, 18: 39, 77
32, 19: 39
33, 1: 79
34, 10: 96

Josué

14, 6: 79

2 Samuel

7, 12-14: 39
7, 12-16: 90
7, 12 s.: 90
7, 14: 65, 90
7, 14 s.: 39
7, 182 s.: 39

1 Reyes

2, 27: 79
9, 7-10: 79

1 Crónicas

3, 24: 69
17, 13: 39
22, 10: 39
28, 6: 39

2 Macabeos

7, 37: 29

Job

1, 6: 38
2, 1: 38
38, 7: 38

Salmos

2: 66, 90
2, 6: 97
2, 7: 39, 40, 66, 90
17, 43: 103
29, 1: 38
37, 25: 69
82, 1: 111
82, 6: 38
89: 90
89, 4 s.: 39
89, 7: 38
89, 27: 67
89, 28: 67, 71
110: 88
110, 1: 110, 113
110, 3: 40, 96, 110
110, 4: 113

Proverbios

8, 22: 76, 97, 110
8, 22 s.: 71, 75
8, 22 s.: 73, 97

8, 23: 97
8, 24: 97
8, 29: 71

Sabiduría

2, 13: 64
2, 16: 64
2, 18: 64, 74
7, 7: 74
7, 22 s.: 74
7, 25: 74, 116
7, 27: 74
8, 1: 74
8, 3: 74
9, 4: 74
9, 7: 74
9, 10: 74
9, 17 s.: 74
10, 17: 101
12, 19: 74
12, 21: 74
16, 21: 74
18, 13: 74

Eclesiástico

1, 9: 72
4, 10: 63
24: 99
24, 3 s.: 73
24, 12-16: 72
24, 23: 73

Isaías

5, 5: 65
9, 5: 39
11, 12: 98
43, 6: 39
45, 11: 39
52, 7: 111
53: 90
53, 5: 103
53, 11: 103
61, 1: 125
61, 1 s.: 110

Jeremías

3, 4: 39
31, 9: 39
31, 20: 39, 67

Daniel

3, 25: 38
3, 45: 29
7, 9: 66
7, 13: 66, 91
12, 1 s.: 112

Oseas

2, 1: 39
11, 1: 39

Joel

3, 5: 106

Miqueas

5, 1: 73, 96

Zacarías

4, 7: 97

Malaquías

3, 23: 99

Mateo

11, 19: 125
11, 27: 89, 96
12, 42: 103

Marcos

1, 9-11: 93
1, 11: 88, 93
2, 17: 125
6, 16: 87
9, 7: 88
12, 6: 88
14, 36: 89
15, 9: 86
15, 12: 86
15, 39: 119

Lucas

1, 32 s.: 90, 67
1, 35: 67
4, 16: 103
4, 17 s.: 110
4, 18: 125
6, 20: 125
10, 22: 89, 96
11, 31: 103
16, 16: 96

Juan

1, 1: 102
1, 14: 88, 125
1, 18: 88, 125
3, 14: 119
3, 16: 26, 27, 88, 125
3, 17: 26
3, 18: 88
3, 35: 125
8, 19: 125
8, 28: 119, 125
8, 40: 125
10, 11: 28
10, 30: 102, 125
15, 13: 28
15, 15: 125
17, 11: 125
17, 21-26: 125
19, 5: 119

Hechos

2, 21: 106
3, 15: 44
3, 20: 99
4, 12: 44
5, 31: 44

6, 1: 44
6, 11: 95
6, 13 s.: 95
13, 33 s.: 90
14, 11 s.: 60
17, 27: 41
17, 28: 42
22, 3: 18
26, 4: 18

ROMANOS

1, 3: 22, 23, 85
1, 3 s.: 84, 86, 90
1, 4: 22, 87
1, 9: 22
8, 3: 23, 26
8, 14 s.: 127
8, 15 s.: 89
8, 29: 23, 88
8, 29 s.: 23
8, 32: 23, 27, 28, 76
8, 32 s.: 27
10, 4: 102
10, 9: 30
10, 13: 106

1 CORINTIOS

1, 9: 24
1, 18 s.: 118
1, 30: 102
2, 8: 105
8, 6: 29
9, 5: 30
10, 4: 31, 101
12, 3: 30
14, 26: 105
15, 24-28: 25
15, 28: 24, 125
15, 44-49: 104
15, 45: 104

2 CORINTIOS

1, 18 s.: 24
1, 20: 24
4, 4: 30, 104
4, 6: 74
4, 15: 106
8, 9: 16, 105

GÁLATAS

1, 13 s.: 18
1, 14: 95
1, 15 s.: 23, 92
1, 19: 31
2, 9: 31
2, 20: 27, 28
4, 4: 125
4, 4 s.: 24, 26
4, 4 s.: 89
4, 5 s.: 89
4, 6: 67

EFESIOS

1, 22: 97
2, 14-18: 29
5, 19: 105

FILIPENSES

2, 6-8: 11, 28
2, 6-11: 105, 118
2, 9: 112
2, 10 s.: 118
2, 11: 30
3, 5: 18
3, 21: 23

COLOSENSES

1, 13: 28
1, 15: 28, 30, 71, 74, 88, 104
1, 18: 88, 97
1, 20: 28
1, 20b: 28
2, 3: 100
3, 16: 105

1 TESALONICENSES

1, 10: 25

HEBREOS

1, 1 ss.: 117
1, 2: 118
1, 3: 74
1, 3-6: 116
1, 4: 118
1, 4b: 118
1, 5: 90
1, 6: 88
2, 18: 118
5, 7: 118
12, 2: 118
13, 12 s.: 118

1 JUAN

3, 16: 28
4, 8 s.: 31
4, 9: 26, 88
4, 10: 26
4, 14: 26

APOCALIPSIS

1, 5: 88
2, 18: 25
5, 9: 105